�Ansī, �Abdallāh Ibn-Zaid al-

al- Mah�a��a al-baid�ā� fī us�ūl ad-dīn - BSB Cod.arab. 1273

Madīnat S�a�da 1242 [640 H]

الجزء الثاني من كتاب

المحجة البيضا في أصول الدين

تصنيف الفقيه الأوحد الإمام العالم الزاهد حسام الدين تاج العلما

عمدة الأصوليين شجا المرده الملحدين أبي محمد عبد الله بن زيد بن أحمد العنسي المذحجي

أطال الله بقاه وجعل الجنة حضره ومثواه

الحمد الله على ما شابه

أعلاها الله وأسماها

والحمد لله وحده وصلواته على رسوله محمد واله وسلامه

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وبه نستعين

الكلام في المصالح

اعلم ان الناس اختلفوا في المصالح وفي وجوبها على الله تعالى وفي كثير من احكامها والاحكام المتعلقة بها وفي نفسها على وجه مفصل ما هو يتميز عما هو مصلحة فينبغي ان نتكلم في جميع ذلك على التفصيل واعلم ان المصالح على ضربين مصالح الدنيا ومصالح الدين ونحن نتكلم في كل واحد من هذين القسمين على سبيل التفصيل فان بتمام الكلام فيهما يتم الكلام في المصالح على الاطلاق والله الهادي.

القسم الاول من المصالح

وهو المصالح الدنياوية والكلام فيها يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة المصالح الدنياوية وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف ورابعها في سائر حجج المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول وهو في حقيقة المصالح الدنياوية فهي المنافع التي لا مضرة فيها ولا وجه من وجوه القبح وهي مفعولة في دار التكليف عارية عن الدعاء والصرف فيما يتناوله التكليف. ومثال ذلك ان يعلم الله تعالى انه ان رزق زيدا مالا انتفع به زيد ولم ينتفع هو ولا غيره بذلك في دين ولا دنيا وليس هو داع له الى فعل واجب ولا صارف عن فعل قبيح فيكون مصلحة دنياوية فهذه هي المصالح الدنياوية عند اهل الاصطلاح وان كان اهل اللغة يستعملون المصلحة في كل منفعة قبيحة او حسنة ولا يعتبرون ما ذكرناه من الشرائط. واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب ذلك فذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا الى ان الاصلح من ذلك غير واجب عليه تعالى وهذا هو الصحيح. وذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى انه يجب من جهة الداعي اذا كان ما زاد على ذلك النفع مفسدة الى ما لا يتناهى.

فان لم يكن مفسدة لم يجب من جهة الدواعي لان ذلك كالصارف فقد يعطيه وقد لا يعطيه عز وجل
وذهب اصحاب الاصلح الى وجوبه على الله تعالى وهم الشيخ ابو القسم الكعبي وسائر اصحابه من البغداديين
ولقد طال الكلام بين الشيوخ في الاصلح وكثرت الالزامات من البصريين لاصحاب الاصلح والزموا
كثيرا منها واجمعوا ان كل نفع خالص ولا وجه فيه فواجب عليه تعالى وان جوزوا لذلك عليه ابتدا
الخلق وابتدا التكليف لانه اصلح. واختلفوا فيما بينهم من شيوخ البغداديين في وجوب الاصلح عليه عند
حصول هذا الوجه وقال بان العباد يجب عليهم الاصلح فالزموا وجوب التفضل في الشاهد وقالوا ان
الذم على تركه مستحق وان بعض عن الذم على ترك الواجب. وقال بعضهم لا يجب في الشاهد بل في
البارى تعالى لان العطيه لا تضر والمنع لا ينفعه خلاف الشاهد فان المنع ربما كان اصلح له ثم
منهم من اوجب النوافل لانها اصلح. ومنهم من قال هما فصلاح اخر في ان لا يجب النافلة ومنهم
من قال فعلها وتركها مستوي في الصلاح فتخير. وزعموا في العقاب انه اصلح من العفو فلهذا قالوا
يجب العقاب ولم يوجبوا الثواب لانه اصلح واخر المكلف ان لا يجب. ومما الزموا قبح تكليف
من المعلوم انه يعصي فالوا يجب تكليفه لانه اصلح لمن يعلم انه لا يعصي اذ لو تصور انه لا يعوز الامر
اهل الجنة لعزاه ذلك بالمعاصي ولابد ان يكون في المكلفين من يدخل النار لانه ازجر وذكر الشيخ ابو علي
ان مذهبهم في الاصلح غلط وانه يؤدي الى الخطا الذي يبلغ بهم الكفر. وذكر قاضي القضاه انه لم
يرد بذلك تكفيرهم لان الكفر لا يثبت بالالزام الا اذا التزم المخالف عين ما هو كفر فاما اذا طلب
الخلاص من ذلك فلا كفر وما من مذهب خطا وان صغر الا ويلزم عليه الكفر ولا يلزم صاحبه
حتى يلتزم الكفر وسنبين الكلام في الكفر ان شا الله تعالى ويمكن ان يخرج بهذا الخلاف الظاهر
الجلي الطويل العريض على انه خلاف في عباره واذا امكن ذلك فالوفاق في المعنى احسن وان كان

به لجهل الشيوخ العدل والتوحيد حتى دار بينهم في الجدال واظهار الخلاف فيما يرجع
الخلاف فيه الى عبارة وسنبين الاصول من ذلك ان شاء الله تعالى ۝ واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه ذكرها
شيوخنا منها ان القول بوجوبه يؤدي الى المحال وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو وجب عليه اعطاء ذلك المال لم يخل اما ان يجب عليه ما
شاركه في وجه الوجوب اولا والثاني محال لان ذلك يؤدي الى ان يختص الفعل بالوجه الذي
لاجله يجب ثم لا يجب وذلك يعود على وجوبه لاجل ذلك الوجه بالنقض والابطال ۝ وان وجب
عليه تعالى ما شاركه في وجه الوجوب لم يخل اذا شاركه في ذلك ما لا يتناهى بان يكون في ذلك منفعة
ولا مضرة فيه على احد ولا وجه من وجوه القبح ۝ اما ان يفعله تعالى وهذا محال لان الحادث ما لا يتناهى
محال ۝ واما ان لا يفعله تعالى وهذا محال لان الاخلال منه بالواجب محال لانه قبيح والله تعالى
لا يصدر منه القبيح فثبت الاصل الاول وهو انه يؤدي الى المحال ۝ واما الاصل الثاني وهو ان ذلك
لا يجوز فالذي يدل عليه ان في صحته صحة المحال وفي وجوبه وجوب المحال وذلك يعلم بطلانه
ضرورة ۝ ومنها ان يورد هذه الدلالة على وجه اخر وبيانه ان القول بالاصلح يعود على
اصل وجوبه بالنقض والابطال لانه لو وجب الاصلح لوجب ان يوجد تعالى لنا من الشهوات اضعاف
ما اوجده اما الى مشتهيات كثيرة واما الى مدرك واحد لتتزايد بذلك لذاتنا فانها انما تزداد
بتزايد الشهوات وما من حد يبلغه من الشهوات الا وما زاد عليه انفع لنا واصلح الى ما لا
يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فاختصاصه بوجه الوجوب محال فان وجوب المستحيل محال
فقد ادى القول بالاصلح الى ان لا يجب الاصلح وكل قول يثبت امرا لذات يعود على اصل ثبوتها بالنقض

والابطال فانه يجب ان يكون باطلا لانه اذا انصح بطل واذا ابطل لم يصح بطل فانه لا واسطه
بين الصحيح والفاسد ٭ ومنها انه لو وجب الاصلح لكونه انفع مع تعريه عن وجوه القبح لوجب
علينا الانتفاع بالمباحات لانها انفع لنا واصلح وذلك محال لانه يخرج المباح عن كونه مباحا ويقتضي
بانه لا مباح في افعالنا وذلك محال فان المباح احد اقسام الافعال التي يفعلها العباد
وايضا فهذا لو وجب علينا طلب المنافع ومعلوم انه لا يجب من طلب المنافع الا ما كان فيه
دفع ضرر فلم يصح ما قالوه ٭ ومنها انه لو وجب الاصلح على الله تعالى للعباد لوجب علينا ان ننعم
على المحتاج وان نتفضل على الغير وان نبذل نفائس الاموال في الهبات والعطايا والصدقات
لان ذلك انفع له ولا مضرة علينا فيه وليس فيه وجه من وجوه القبح وذلك يخرج التفضل عن
كونه تفضلا وليس لهم ان يقولوا ان فيه مضرة على فاعله لو مشقة فلا يجب لانه من حق الواجب ان
يكون فيه مشقة ولان ما يناله من الثواب اصلح واعظم ولانه لو خرج عن كونه واجبا لاجل ما
فيه من المشقة لوجب ان لا يجب شي الا على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك ٭ ومنها انه لو
وجب الاصلح لوجب علينا النوافل لانها اصلح لما فيها من عظيم الثواب ومعلوم انها لا تجب فان الامة
قد اجمعت على خلاف ذلك قبل حدوث المخالف ازمانها واهل عصره وبعده وان كان يستحق عليها عظيم
الثواب ٭ ومنها قول شيوخنا لو كان الاصلح واجبا لما قدر تعالى على ان يتفضل علينا لانه
ما من تفضل علينا الا وهو اصلح فيختص بصفة الوجوب ويكون واجبا عليه تعالى ولا يكون قادرا
على التفضل اصلا عند اصحاب الاصلح الا ان ينتقلوا عن هذا المذهب ٭ والوجوه التي ذكرها
شيوخنا عليهم كثيرة جدا وليس فيها وجه الا وقد اعترضه القوم وعارضوا ذلك الاعتراض
بما ننبه في الموضع الرابع ٭ واقوى ما احتج به في نفي الوجوب ان يقال لو وجب عليه تعالى

شيء من افعاله لكان له وجه وجوب في الفعل وذلك لا يجوز. وهذه الدلالة مبنية على اصلين لنا الاصل
الاول وهو انه لو وجب عليه شيء من افعاله تعالى لكان له وجه وجوب في الفعل فالذي يدل على ذلك
ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه لمثل ما بينا ان القبيح لا يقبح الا لوقوعه على وجه. واما الاصل
الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون له وجه وجوب في الفعل. فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه
وجوب في الفعل لم يخل ان يجب لوجه يرجع على التكليف اولا ومحال ان يجب لوجه لا يرجع على التكليف
لكونه منفعة او صلاحا او نفعا او ما اشبه ذلك لانه كان يجب ان يلزم وجوب كل منفعة او كل
صلاح او مصلحة لان وجه الوجوب مع الوجوب كالعلة مع المعلول فكما لا يجوز ثبوت العلة من دون
معلولها كذلك لا يجوز ثبوت وجه الوجوب من دون الوجوب فكان يلزم ان يجب عليه تعالى التكليف
واكمال العقل وخلق الشهوة لجميع الاحياء لان ذلك اصول النعم وراس المنافع التي لولاها ما صح
الانتفاع واس المصالح والصلاح ولو وجب عليه تعالى ذلك لكان التكليف شاملا لجميع الاحياء
لانه لا يخل بما يجب عليه تعالى فان الاخلال بالواجب جار مجرى فعل القبيح وقد بينا انه لا يفعل القبيح
فلا يجوز ان يخل بالواجب عليه تعالى وفي علمنا بوجود الاحياء غير مكلفين من الصبيان والمجانين وسواهم
دلالة على انه لا يجب عليه تعالى شيء من ذلك. وايضا فلو وجب عليه ما هذه حاله لوجب ذلك على
كل فاعل وذلك يقتضي وجوبه على العباد في الشاهد فيجب في الشاهد كل منفعة او مصلحة وان لا
يكون كونها مفسدة او مشقة مؤثرا في حكم وجه الوجوب لنزيله لما بينا ان وجه الوجوب كالعلة
ومعلوم خلافه وبمثل ذلك يبطل جميع ما يدعى كونه وجها للوجوب مما لا يكون فرعا على
التكليف. ومحال ان يجب عليه تعالى فعل لوجه يرجع على التكليف لانه لا يخلو ان يجب
لانه لا يتم التكليف الا به او لا يحسن الا به وايهما كان فان الفعل لا يجوز ان يجب لاجله لان

التكليف تفضل من الله تعالى على عباده غير واجب عليه عز وجل الابتداء به والا لزم ان تكلف
جميع الحيوانات وذلك محال على ما تقدم فان التكليف تفضل منه تعالى وانعام وكل ما لا يتم
التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به لا يكون واجبا فعله لوجوه • احدها انه كان
يلزم ان يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به لان وجه الوجوب مع الوجوب
يجري مجرى العلة مع المعلول كما تقدم وذلك محال الوجه الثاني انه لو وجب ما لا يتم
التفضل الا به او ما لا يحسن الا به لكان التفضل واجبا في نفسه لان ما لا يتم الشيء الا به لا يكون
على خلاف ذلك الشيء في نفسه الا ترى انه يجب تبعا لوجوب ما لا يتم الا به ويسقط وجوبه تبعا
لانتفاء وجوب ما لا يتم الا به • تبين ذلك ويوضحه انه لما وجب علينا رد الوديعة وقضاء الدين
وجب علينا ما لا يتم الا به من دخول الدار واخراج ما به يقع قضاء الدين ورد الوديعة ولما لم
يجب علينا ان ينفع الغير تفضلا لم يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به • وكذلك اذا لم يجب علينا الاكل
والشرب وسائر المباحات لم يجب علينا ما لا يتم ذلك المباح الا به • ولهذا كان عاقل حاكم ما لا يتم
الشيء الا به تبعا لذلك الشيء في نفسه في الوجوب والندب والاباحة والقبح • وقد ثبت ان التكليف
تفضل من الله تعالى وانعام غير واجب في حال من الاحوال فيجب فيما لا يتم التكليف الا به ان يكون
تفضلا وانعاما غير واجب في حال من الاحوال وبهذا يسقط قول من حكم بواجبات على ذي
العزة والجلال نحو التمكين واللطف والبيان وغير ذلك مما حكم بوجوبه على الرحمان وهذا الوجه
وان كان يرد على اصحاب الاصلح من مشايخنا البغداديين فانه يرد على كثير من مشايخنا البصريين
وانما يكون مبطلا لقول من يقول بانه يجب عليه الصلاح في الدين او الدنيا على معنى انه مختص بمعنى
الواجب الحقيقي الذي للاخلال به مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه فاما اذا قالوا

يجب ذلك من جهة الجود والكرم على معنى أن دواعيه متوفرة إلى الإبادة ولا صارف يصرف عن
ذلك فيجب وقوعه منه تعالى فإنه لا يكون نادرا ولا بإيجاب لذلك لأنه إنما يقتضي أن يكون في
أفعاله تعالى معنى الوجوب الحقيقي فقط • فإن قيل إن ما ذكرتموه لا يقتضي بأنه يجوز أن
يكلف العباد ولا يكلفهم لأنه لا يجب عليه التمكين للمكلفين وأن يجوز أن لا يثيب المخاطبين وأن
لا يلطف للمتعبدين وأن لا يقبل توبة التائبين وأن لا يثيب المطيعين وأن لا يعوض المولمين وكل ذلك
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح • قلنا إن ما ذكره المخالف لا يصح لأنه متى قضى بأنه تعالى قد
تفضل بالتكليف وتمكين به من البلوغ إلى المحل الشريف فقد قضى بأن دواعيه تعالى متوفرة إلى الإثابة
للمخاطبين والتمكين للمكلفين وإلى الثواب للمطيعين وإلى قبول توبة التائبين وإلى الألطاف للمتعبدين
وأنه لا صارف يصرفه عن أن يفعل ذلك لأحد من المكلفين وهو قادر على ذلك وغير ممنوع منه ويستبين
أن من هذه حاله لا بد أن يفعل ما دعاه الداعي إليه فلا يصح القول بأنه تعالى يكلف ولا يفعل
ذلك لأنه يمثل قول القائل إن من دواعيه متوفرة إلى الفعل خالصة عن الصارف وهو قادر غير ممنوع
ولا يفعل وهذا محال وليس يجب في كل من توفرت دواعيه إلى الفعل أن يكون ذلك الفعل واجبا
عليه على معنى أنه يستحق الذم بالإخلال به على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى • فإن قيل قد
ثبت أنه تعالى لو أخل بذلك مع التكليف لاستحق الذم على ذلك الإخلال وإن كان ذلك الترك قبيحا
وقد ثبت أن كل فعل يكون تركه قبيحا ويستحق على تركه الذم فإنه واجب ولا شك أنه تعالى لو
لم يمكن المكلفين ولا يعوض المولمين ولا يفعل شيئا مما ذكرنا لكان تركه لذلك قبيحا ولاستحق الذم على
ذلك فثبت أنه واجب • قلنا ما تصور بقولكم أنه تعالى يستحق الذم على ذلك فإن أردتم
بذلك أنه يستحق الذم على مجرد ترك هذه الأمور وهو الإخلال بها إلا على فعل من الأفعال فغير مسلم

لأن هذه أشياء مسلم على أنها واجبة قد دللوا على وجوبها بنحو القول بأنه يستحق الذم على تركها
ولا يجدون إلى ذلك سبيلا وقد بينا الدلالة على أنها غير واجبة ولا مختصة بوجه الوجوب
فلم يصح ما يقولونه. ثم يقال لهم إنه تعالى قد لا يبين الخطاب لغير المكلفين ولا يمكنهم من الإقدار
والآلات ولا يلطف لبعض المكلفين ولا يثيب الفساق والمجانين ولا يستحق بذلك الذم من أحد من العقلاء
فلو كانت واجبة لاستحق الذم بتركها على الإطلاق ومعلوم خلاف ذلك وإن أردتم بذلك
أنه يستحق الذم على فعله للتكليف بما لا يعلم وبما لا قدرة معه وباللطف الذي ما كلف وإن يقبح التكليف
من غير ثواب أو من غير قبول التوبة. قيل لكم وليس يجب إذا قبح الفعل من القادر لترك فعل
آخر أن يكون ذلك الفعل الآخر واجبا ألا ترى أن العبث قبيح لأن له الغرض الذي يفعل
ذلك الفعل لأجله ولا يدل على وجوب ذلك الغرض. وكذلك فإن الواحد منا يقبح منه أن يكلف
عبده الزنجي العمل بمقتضى مخاطبته له بالعربية التي لا يفهمها متى لم يفسرها له بالزنجية
وإن كان لا يجب عليه ذلك البيان له بل لو أخل بذلك البيان لا يستحق الذم على الإخلال وإنما يستحق
الذم على تكليفه للعمل بما لا يفهمه فالإخلال باللطف والتمكين وغير ذلك مما ذكروه مع
التكليف إنما يكشف عن كون التكليف قبيحا وليس يجب إذا كشف الإخلال بفعل عن قبح فعل
آخر أن يكون الفعل الذي أخل به واجبا كما ذكرناه في مخاطبة الزنجي بالعربية فإن الإخلال
بالبيان وإن كشف عن كون الخطاب قبيحا وعن كون التكليف بالعمل بمقتضاه قبيحا فإنه لا يجب أن
يكون البيان واجبا ولهذا لو حلفنا بالله أن زيدا لم يدخل الدار فإن زيدا لو ترك الدخول
يكشف عن كون الحلف كذبا ولا يكون دخول زيد الدار واجبا عليه لذلك الألم بغير عوض يكون
قبيحا ولا يدل على وجوب العوض والذم المستحق مثلا عنه بترك العوض ليس بذم على الترك وإنما

هو ذم على الالم الذي علم انه ظلم • وهكذا الترك للثواب يمكن ان يقال بانه انما يستحق الذم
عنده على التكليف الذي هو عبث او ظلم اذ كان الترك انما للشاق لغير منفعة ولا دفع مضرة
وهكذا في سائرها فلا يصح فيما ذكروه معنى الواجب ولا حقيقته وقد بينا ذلك مفصلا في كتاب
الشهاب والله الهادي • الكلام الا ان تريدوا بكونها واجبة التوسع والمجاز والتشبيه
لها بالواجب من الافعال حيث شاركها في انه يستحق الذم عند الترك لها وان لم يستحق على
مجرد الاخلال بها بخلاف الافعال الواجبة فانه انما يستحق الذم على مجرد الاخلال بها لان
ان العقلاء يعلمون حسن الذم لمن لم يرد الوديعة ولم يشكر الايادي بانه اخل بذلك الفعل ويوبخونه
على نفس الاخلال فلولا ان الواجب ينفصل عن غيره بذلك لما صحت هذه القضية وقد بينا
انه يمكن ان لا يفعل الله تعالى الثواب من غير قبح بفعله بان لا يكلف العباد وقد بينا ان هذه الامور
لو وجبت لتفرعها على التكليف لادى ذلك الى وجوب التكليف وان ذلك محال • واذا ثبت ذلك
وجب تعظيم الله تعالى ان يظن انه يجب عليه حقوق للعباد وهو المنعم والمتفضل عليهم
بالهداية والارشاد بل الامر على العكس من ذلك فان حقه تعالى واجب على العباد ولازم
لهم الخضوع له والانقياد لعظيم نعمته وجليل منته وصح انه لا يحل اطلاق ذلك الا بمن ثبت
حكمته وانما يجوز ممن لم تثبت حكمته على ضرب من التقييد نحو القول بان ذلك واجب في حكمته
او في جوده وكرمه وعظيم منته • فان حكمته تعالى قد قضت بانه لا يظلم احدا من العباد وانه
لا يصح عليه البدا في افعاله بل يجري على حسب الصلاح والسداد واذا كلف ليثبت لهم نفعه
تعالى بالتكليف بالبيان والتمكين واللطف للمتعبدين وغير ذلك مما ذكره مشايخنا المتكلمين
ما دام على غرض الانعام والتكليف واذا اراد تعالى رفع التكليف عن العبد كان الله تعالى

ان يرفعه عنه للوية تفضلا وللمفضل ان يتفضل وان لا يتفضل وجاز ان يرفع ذلك التكليف

تارة بترك التمكين للمكلفين وحينا بترك البيان للذين كانوا مخاطبين فيفهمهم بذلك انه لا تكليف عليهم

من رب العالمين • فلو كان التمكين والبيان مما تشبه ذلك من تلك الاقسام وانحاها لحسن

تركهما والاخلال بهما ليرتفع بها التعبد لان الواجب كالحسن تركه ليرتفع به التفضل والامر

فكيف يقال مع ذلك بانهما واجبه عليه تعالى مع ارتفاع معنى الواجب والحاجة عنهما وذلك يودي

الى رفع التفرقه بين الافعال الواجبه وغير الواجبه وذلك محال فعلى هذه الطريقة يجري

القول في هذا الموضع والله الهادي • واما الموضع الرابع وهو في بيان حجه

المخالفين والجواب عنها • فاحتج المعتزله لوجوب الاصلح بان دواعيه تعالى قد

توفرت الى ذلك لعلمه بكون ذلك حسنا واحسانا ومنفعة للغير خالصه ولا ضرر في تصرفه

عن ذلك من قبح ولا مضره وهو قادر على ايجاد ذلك وغير ممنوع منه وكل ما هذه حالته فانه يجب

فعله بدليل ان العقلا يذمونه على ترك ذلك ويقصونه بالاخلال به ويصفونه بالبخل والشح

فلولا انه واجب لم يجب فيه هذه القضيه الا ترى ان من ملك نهرا عظيما ومنع العطشان

من شرب ما يزيل عطشه فانه يذم على ذلك وكذا يذم اذا امتنع من الاستظلال بظل حايطه

او من النظر في مراه منصوبه على حايطه لما كان ذلك صلاحا للغير وغير قبيح في نفسه ولا مضره

عليه في الانتفاع به • واجابهم التصريون بان قالوا ان توفر الدواعي الخالصه لا

يكون وجها في وجوب الفعل ولهذا يلتبسه ذو الاعذار في الاخلال به ان يقول لم افعله لانه

غير واجب فاما او هو توفر الدواعي الى القبيح خلص عن الصارف بان لا يعلم قبحه ولا يجب عليه

فعله • واما قولهم ان العقلا يذمونه ويصفونه بالبخل فغير مسلم لان ذلك اما قبيح في الواجب

فلبدلوا أولًا على وجوبه لقبح القول بأنه يستحق الذم على الإخلال به • قالوا وما ذكروه من
المثال بمنع العطشان ومن يطلب الظل والنظر في المرآة فإنه ليس بقبيح مسلّمًا وإنما يقبحها
أن يوجبوا على الإنسان أن يحفر نهرًا ليشرب منه العطشان أو يبني حائطًا ليستظل به
أو ينصب مرآة لينظر فيها • وهذا نعلم ضرورة أنه غير واجب • وعلى أنا لا نسلم أنه يقبح
منه المنع في الأمثلة التي ذكروها لأنهم إذا كانوا أمروا في ملكه جاز له أن يمنعهم من المرور
عليه وإنما يقبح منع العطشان في بعض الأحوال لأن الناس شرع واحد في الشرب من الماء
والاستظلال في الأظلة • وقالت البغدادية إنه لا يلزمنا ما ذكرتم من وجود ما لا يتناهى
إذا أوجبنا الأصلح بما لا يتناهى لأنه مستحيل في نفسه فلا يجب • وقال البصريون قولكم هو الذي
أدى إلى هذا الفاسد فيجب أن يكون فاسدًا قالوا لأنه إذا حصل وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص
الدواعي كان واجبًا لأن وجه الوجوب كالعلة في الوجوب • وللقائل أن يقول إنه لا يحصل
وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص الدواعي لأن علمه سبحانه باستحالة ما لا يتناهى يصرفه عن القصد إلى
فعله فلا يكون خالص الدواعي بل لا يكون له داعٍ إلى فعله • وقالت البغدادية إنه إن ما يوجبه
نحن تستحسنونه أنتم وتجوّزونه ولا يلزمكم جواز وجود ما لا يتناهى فكذلك نحن • وأجاب قاضي القضاة
بأنه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب فإن من جوّز وجود الضدين لا يلزمه ما يلزم من أوجب وجودهما
وللقائل أن يقول لا فرق بين الجواز والوجوب فإن من يوجب وجود الضدين إن عنى به كل واحد
منهما منفردًا عن صاحبه فالجواز يشاركه في أنه غير مستحيل وإن عنى وجودهما معًا
في محل واحد فهو محال والتجويز لذلك أيضًا محال فلا فرق بين الجواز والوجوب في ذلك ✤
وقالت البغدادية إنه لا يلزمنا وجوب النافلة لأن فيها الصارف وهو العلم بالمشقة

وقالت البغداديون ليس بان تسقط المشقة اولى من ان تجب لما فيها من المنفعة

ولقايل ان يقول انما اذا كان وجه الوجوب هو خلوص الداعي عن الصارف لم يجب الكلفه

لان العلم بما فيها من المشقة يصرف عن فعلها. ولما قال البصريون انه اذا كان خلق العالم

واجبا عليه لكونه اصلح لم يجب الشكر علينا له على نعمه بالايجاد للخلق لانه لا يجب الشكر

على ما يجب كما لا يجب الشكر على قضاء الدين وانما يجب الشكر على التفضل والاحسان قالت

البغدادية فيلزمكم ان لا يجب الشكر عليكم في الثواب الواجب عليه وان لا يكون نعمة منه تعالى

لكونه واجبا عليه واذا لم يكن نعمة لم يكن التعريض بالتكليف نعمة لان التكليف مشاق

عظيمة وانما يكون نعمة اذا كان الثواب تفضلا ونعمة فان ما ادى الى النعمة يعد نعمة

ولهذا كان اعطاء الفقير الدراهم ليشتري بها نعمة لما كان يؤدي الى النعمة. ولقايل ان يقول

لشيوخنا البصريين ان وجوب الفعل لا يدل على انه لا يكون نعمة يستحق بها الشكر ولهذا يجب

على النبي عليه السلم تاديه الشرايع ويلزمنا شكره ثم يقال لهم ان القوم انما اوجبوا

الاصلح من جهة الدواعي فجعلوها جهة الوجوب وذلك لا يمنع من حصول وجه الاحسان الذي

به يستحق الشكر والتعظيم فلا يلزمهم ما ذكروه. ولما قالت البغدادية بوجوب

العقاب لوجوب الوعيد به من حيث هو اصلح قال البصريون فكان يجب ان يتوعد لانه اصلح ولا

يفعله لانه اصلح. فقالت البغدادية ان ذلك يكون تكذيبا للوعيد وذلك لا يجوز عليه

تعالى. قال البصريون مذهبكم هو الذي ادى الى هذا الفاسد وكان فاسدا. وللبغدادية اذن

ان يقولوا ليس في الوعيد جهة قبح وجب ان يفعل لانه مختص بوجه الوجوب وهو خلوص الداعي واسقاط

الصارف بخلاف تكذيب الخبر فان فيه وجه قبح ولا يفعله لانه لم يخلص داعيه عن الصارف

الى فعله. وقالت البغدادية ردا على البصريين في الزامهم لهم ان يجب التصدق بما يملكه الانسان
ان ذلك وان كان صلاحا فانه مضرة. فقال البصريون لكونه مضرة لا يمنع من وجوبه والا لما وجب
علينا شيء من الواجبات. وللبغداديين ان يقولوا انه لم يختص بوجه الوجوب وهو الداعي الخالص
عن الصارف لان علمه بما عليه من المضرة بالتصدق يصرفه عن فعله. ولقائل ان
يقول ان الخلاف في ذلك خلاف في عبارة لان البصريين يسلمون ان من توفرت دواعيه الى ايجاد فعل
من الافعال وخلصت عن الصارف او ترجح عليه وهو قادر وغير ممنوع فانه يجب ان يفعل الفعل
والا بطلت التفرقة بين القادر والعاجز لانه لا يحصل التفرقة بينهما الا ان القادر متى توفرت
دواعيه الى الفعل ولم يقابلها من الصوارف ما يمانعها فانه يجب ان يحصل منه الفعل والعاجز
متى توفرت دواعيه وخلص عن الصوارف فلا يقع منه الفعل. وما ذكره الشيخ ابو الحسين
بن محمد الرصاص بان هذا انما يجب في داعي الالجاء دون داعي الحكمة. ولهذا فان الواحد منا
اذا دعاه داعي الاحسان الى التصدق بدرهم وكان ذلك الداعي قائما في التصدق بالدرهم الثاني
والثالث فانه لا يجب التصدق به ولا يقع. فانه فرق غير صحيح وقد ذكره في بعض مصنفاته
وذلك انا لا نسلم ان داعي الاحسان الى التصدق بالدرهم الثاني والثالث قائم على ما كان في الاول
وعلمه في الاول بانه لا مضرة عليه في ذلك القدر تقتضي ان لا صارف له عنه وعلمه ثانيا
بان عليه مضرة في التصدق بالثاني والثالثة والرابعة تصرفه عن فعله ولهذا متى كان
عالما بكونه محسنا واحسانا ولا مضرة عليه في التصدق بالثاني والثالث لسعة ماله
بان يكون معه مثل جبل فاران فانه يتصدق بالزائد على الدرهم مما لا مضرة فيه متى
خطر بباله داعي الاحسان واذا ثبت ما ذكرنا بانه صح ما ذكره البغداديون من وجوبه.

توفيقًا اذ كان المكلف يختار عندها الطاعة ولا يخل بها ويسمى عصمة اذا كان المكلف
يمتنع عندها من المعصية بحيث لا يفعلها الصلاة. وذلك لان التوفيق والعصمة اسما مدح وتعظيم
لا يطلقان الا على من يستحقه وهو من يأتي بالطاعات ويجتنب المقبحات فيقال هو موفق ومعصوم
وان كان اسم المعصوم انما يطلق في الاصطلاح على من اعتصم عند اللطف من جميع الكبائر
مثل قولنا في رسول الله صلى الله عليه وآله هو معصوم من الكبائر والمستخفات من الصغائر
والمباحات ومثل قولنا في امير المؤمنين عليه السلام انه معصوم من الكبائر ويجوز ان يقال
في شخص بعينه انه معصوم في فعل بعينه نحو قولنا في ابي ذر انه معصوم من الكذب فقط
للخبر فاما اسم التوفيق فانه يجوز اطلاقه على المؤمن لما كان يختار طاعة الله عند الالطاف
التي يفعلها الله عز وجل. ويجوز ان يطلق التوفيق على شخص بعينه في فعل بعينه نحو قولنا
في معاذ بن جبل انه موفق في اجتهاده للخبر المشهور وعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا
الموضع والله الهادي. واما الموضع الثالث وهو في حكمها في الوجوب وغيره فاعلم ان
الالطاف على ضربين منها ما هو من فعل الله تعالى ومنها ما هو من فعل غيره. اما الضرب
الاول وهو اللطف الذي من فعل الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في بيان
حجج المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول فمذهبنا انه تعالى لا يجب عليه لعباده شيء وانما
هو متفضل عليهم بما يفعل وان كنا نقول انه لابد اذا كلف العبد وعلم ان له لطفًا ان يفعله له
من طريق الدواعي لا لانه واجب عليه لقبح ان يخل به وهذا القول هو الذي نصره الشيخ محمود بن
محمد الملاحمي في اللطف وذكر ان الخلاف فيه يقرب ان يكون خلافًا في عبارة كالاصلح وما ذكره

غير لعبد وذهب بشر بن المعتمر الى ان اللطف غير واجب وان حالفنا في تعليل نحو وجوبه
وروى عنه انه رجع. وذهب الشيخ جعفر بن حرب رحمه الله الى انه متى كان الفعل مع عدم
اللطف اشق والثواب عليه اكثر جاز ان لا يفعل تعالى اللطف وان كان المعلوم انه لو فعل اللطف
لامن لان ثوابه يكون اقل لقلة المشقة وحكى عنه الرجوع عن ذلك. واما الشيخ ابو هاشم
فيختلف كلامه فربما ذهب مذهب جعفر بن حرب وربما فصل في ذلك تفصيلا احمله انه يقول
اذا كان للفعل وجهان يكون على احدهما اشق والثواب عليه اكثر والاخر اخف والثواب عليه
اقل فانه يجوز ان يكلف الاشق ولا يلطف له فيه وان كان لو لطف له فيه لاختاره ولا يكلف على
الوجه الاخف وان كان لو كلفه عليه لاتى به ولابد ان يقول بان للمكلف يمكنه ان يميز احد الوجهين
عن صاحبه. وربما ذهب ابو هاشم الى مذهب ابي علي وقد ذهب الشيخ ابو علي الى ان اللطف واجب
وهو مذهب قاضي القضاة وغيره من الشيوخ. واختلف الشيوخ في انه تعالى لو لم يفعل اللطف للواجب عليه
او فعل المفسدة او اغرى المكلف في انه هل يحسن منه تعالى مع ذلك العقاب والذم ام لا. فقال ابو هاشم
لا يحسن منه تعالى ان يذمه ولا ان يعاقبه. وقال اخرون يسقط عقابه ولا يسقط ذمه وهو
الذي نصره قاضي القضاة فهذا في الموضع الاول. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه احدها ان اللطف
لا يعلم ضرورة وجوبه ولا يصح عليه دليل وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو ان اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه الدليل اما انه لا يعلم
بالضرورة فذلك ظاهر فان العلم به لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولا ورد عليه الشبهة
ولا دخل عليه الشك والاشكال. واما انه لا يصح على وجوبه دليل فالذي يدل على ذلك انه لو كان

عليه دليل لما كان الا ما يتعلق به فان ما لا يتعلق له به لا يجوز ان يدل عليه والا لم يكن بان يدل
عليه اولى من ان يدل على وجوب غيره وذلك محال وما يتوهم كونه دليلا عليه مما يتعلق به
ليس الا ما يرجع الى التكليف اما بان يقال ان تركه يعود على الغرض بالتكليف بالنقض والابطال
واما ان يقال بان تركه يجري مجرى فعل المفسدة او انه جار مجرى التمكين او انه ان لحقه لعلة المكلف
وما عدا ذلك مما يذكر انما يرجع الى ما ذكرناه وشي من هذه الامور لا يدل على وجوب اللطف
لطريقين جملية وتفصيلية. اما الجملية فهو ان ذلك كله محافظة على ان لا
يبطل التكليف او يقبح فعله وقد ثبت ان التكليف تفضل من الله تعالى فيجوز ان يتركه وان لا يفعل
به وقد فعل تعالى ذلك في كثير من المكلفين فانه يقطع التكليف عنهم ويرفعه تارة بالموت وحينا
بازالة العقل وتارة بتسليط العجز وغير ذلك واذا جاز ان الابطال بالتكليف جاز الابطال
باللطف لا يمتنع لان لا لطف الا فيما كلف. فاما ان تركه يؤدي الى قبح التكليف فقد بينا
ان هذه الطريقة لا تقتضي وجوب اللطف. ولهذا لو لم يخلق الخلق تعالى العرض لكان قبيحا
ولا يدل على وجوب ان يخلقهم تعالى بل هو متفضل بذلك. والمعنى ان ترك الفعل اذا كان يكشف
عن قبح فعل اخر فانه لا يدل على وجوب هذا الفعل الذي تركه كاشف عن ذلك لما ذكرناه
وعلى هذا لو اخلف تعالى في [illegible] وعيده ولم يفعل [illegible] العقاب على ما اخبر به لكشف
ذلك عن كون الخبر كذبا ولا يدل على وجوب ان (يفعل ما) [illegible] بوعيده لاجل ذلك بل لو تفضل بترك
ذلك لكان حسنا. وقد قال مشايخنا لو انه خلق جمادا او حيوانا غير عاقل لكشف ذلك
عن قبح خلقه له ولا يدل على انه يجب عليه تعالى ان يخلق العقل بل هو تفضل واحسان وامثال
ذلك كثيرة فهذه الطريقة الجملية. واما الطريقة التفصيلية فهي ان كل واحد

منها لا يجوز أن يكون وجها في وجوب اللطف. أما الأول وهو أن الإخلال باللطف
يعود على التكليف بالنقض فذلك لا يصح لأنا لا نقول بأنه يخل به مع استدامة التكليف لأن
الذي يدعوه إلى تكليفه يدعوه إلى اللطف له في ذلك وإلى الإزاحة عنه ولأن مجهوله بحسب
الداعي لا يدل على وجوبه. فأما أن يقال بأنه لا يخل به متى أراد رفع التكليف فلا يصح عند الجميع
لأنه إنما يجب عند التكليف عندهم فإذا ارتفع التكليف ارتفع وجوبه وبهذا أبطل الوجه
الآخر منها وهو أنه إزاحة لعلة المكلفين. وأما الثاني فلا يصح لأن فعل المفسدة قبيح
وترك اللطف لا يقبح إلا بأن يثبت وجوبه فعليهم أن يثبتوا أنه واجب كيف ثبت أن تركه يجري
مجرى فعل القبيح. وأيضا فإن المفسدة ليس إلا ما يدعو إلى ترك ما كلف فعله أو فعل ما كلف
تركه ولو أنه تعالى فعل ما هذه حاله لكشف ذلك عن رفعه للتكليف بما كان كلف فعله
أو تركه كما أن ترك اللطف يكشف عن ذلك وقد ثبت أنه يجوز أن يرفع التكليف تبارك
وتعالى فجاز أن يرفعه بأي الوجوه التي بها يرتفع التكليف تبارك وتعالى فلا معنى لما يذكرونه في ذلك
على ما سنفصله إن شاء الله تعالى. وأما الثالث وهو أن اللطف يجري مجرى التمكين فالكلام
في أن التمكين غير واجب كالكلام في اللطف فإنه لا دليل يدل على وجوبه وجميع ما تقدم مما يبطل
به وجوب اللطف يبطل به وجوب التمكين وإن كنا نقول لا بد أن نفعله مع بقاء التكليف من قبل
الدواعي فثبت الوجه الأول. الوجه الثاني أنه قد ثبت أن بين اللطف والتكليف تناسب
وتعلق يجب لا يعقل لطفا إلا في التكليف فلا يخلو أن يجبا معا أو لا يجبا معا أو يجب أحدهما
دون الآخر. ومحال وجوبهما معا لأن التكليف تفضل من الله تعالى ونعمه على ما تقدم
بيانه فلا يصح القول بأنه واجب على الله تعالى ولو كان واجبا على الله تعالى لم يكن بأن

يجب عليه لبعض خلقه أولى من البعض الآخر لأنه لا مخصص هناك فالكل عبيده والمحتاجون
إلى فضله وكرمه والتنعم بنعمه وليس هناك ما يخصص بعضهم في ذلك دون بعض سيما أنه إذا
كان تفضلاً جاز أن يخص به بعضهم دون بعض. وإن قال بأن التكليف واللطف لا يجبان فهو قولنا
وإن كان الواجب أحدهما دون الآخر لم يخل أن يكون الواجب هو التكليف دون اللطف أو
اللطف من دون التكليف. ومحال أن يكون الواجب هو التكليف لما تقدم. ومحال أن يكون
الواجب هو اللطف من دون التكليف لأنه لا يخلو أن يقال يجب اللطف وإن لم يفعل التكليف
أو يقال لا يجب إلا أن يفعل تعالى التكليف. والأول محال لأن ذلك يؤدي إلى وجوب أن يلطف
لمن ليس بعاقل وأيضاً فإنه يعود على معنى اللطف بالنقض والإبطال لأنه إنما يكون لطفاً فيما
كلف لا فيما لم يكلف. والثاني محال وهو أن لا يجب عليه تعالى فعله إلا أن يفعل التكليف
مع القول بأنه واجب دون التكليف لأن القول بأنه واجب من دون وجوب التكليف عليه تعالى
يقتضي أنه ليس له أن يخل باللطف وإن أخل بالتكليف من حيث أن أحدهما واجب والآخر
ليس بواجب على هذا القول فجاز الإخلال بما ليس بواجب في حال لا يجوز فيها الإخلال بالواجب
وهذا ينقض القول بأنه لا يجب عليه تعالى فعله إلا أن يفعل التكليف لأن ذلك يقتضي أنه إذا
لم يفعل التكليف بل أخل به كان له أن يخل باللطف وهذا ينقض قوله أنه ليس له أن يخل
باللطف وإن أخل بالتكليف. الوجه الثالث أن اللطف لو كان واجباً لكان
له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول
فقد تقدم بيانه على مثل ما بينا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه فكذلك الواجب إنما يجب
لوقوعه على وجه. وأما الأصل الثاني وهو أن ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك أنه لو كان

له وجه وجوب في العقل لم يخل ان يكون وجوبه لكونه لطفا اولا . ومحال ان يكون
واجبا عليه تعالى لكونه لطفا لانه كان يلزم ان يكون واجبا من اي فاعل وقع على ذلك
الوجه وهو كونه لطفا لما بينا ان وجه الوجوب مع الوجوب جار مجرى العلة مع المعلول
فان من حصل ذلك الوجه كان المعلول حاصلا وذلك محال لانه كان يلزم ان يكون الالطاف
من فعل البهائم واجبا عليها للعباد لانه قد حصل بكونه لطفا وهو كونه داعيا الى ما كلف
المكلف وكان يجب ان لو كان له لطف في فعل قبيح ان يكون واجبا فعله لانه حصل
وجه الوجوب وهو كونه لطفا وكان يلزم اذا علم الله تعالى انه اذا بعث نبيا كافرا كان
لطفا لبعض المكلفين ان يجب عليه تعالى بعثته وذلك محال . وكان يلزم ان يجب على
المكلفين كل الالطاف المندوبات لانه لطف فيما كلف كما وجب على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك كله
وان وجب لوجه سوى كونه لطفا لم يخل ان يكون ذلك لما يرجع الى التكليف او لما يرجع الى المكلف
او لما يرجع الى المكلف او الى ما لا يتعلق به . ومحال ان يجب لما لا يتعلق به والا لم يكن بان يجب
اولى من ان لا يجب . ومحال ان يجب لما يرجع الى المكلف لانه كان يلزم ما قدمنا في الالطاف
التي هي فعله وان يجب الالطاف من افعال البهائم ومن لا عقل له لان ما يرجع الى المكلف معها ومع
القديم على سواء . ومحال ان يجب لما يرجع الى التكليف لانه وان كان لا يتم التكليف مثلا الا به فانه
لا يلزم وجوبه لانه انما كان يجب لو كان التكليف نفسه واجبا عليه تعالى فيكون ما لا يتم ذلك الواجب
الا به من اللطف والتمكين واجبا كوجوبه . فاما بعد ان ثبت ان التكليف حسن واحسان
فانما يلزم ان يحسن منه تعالى فعله ولا يجب فاذا لم يكن التكليف واجبا فما هو وصلة اليه مثلا
اولى ان لا يكون واجبا . ولا يجوز ان يكون وجوبه لما يرجع الى المكلف الحكيم لانه لا يخلو ان يكون

لكونه مكلفاً للغير وذلك يقتضي ان يجب عليه اللطف وان كان قبيحاً لانه مكلف اوجب
لا لكونه مكلفاً بل لانه انما لغرضه بالتكليف لانه يجوز ان يرفع تبارك وتعالى التكليف
اما بشيء او بغيره وكان يلزم ان لا يجب عليه انما غرضه • وايضا فهذا انما يدل على
انه يجب ليوفر دواعيه وخلوصه عن الصوارف وقد بينا ان ذلك لا يصح ان يكون جهة
وجوب فصح بذلك انه لا يجب اصلاً • الوجه الرابع ان اللطف يجوز الاخلال به
وكل ما هذه حاله فانه لا يجب وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه
يجوز الاخلال به فالذي يدل على ذلك انه تعالى للتكليف عند الجميع بدليل انه لو لم يكن مكلفاً لما
وجب اللطف وقد ثبت انه تعالى اذا علم انه ان انفى زيداً الى الغد على كمال عقله فان
امراضه في الغد يكون لطفاً له في تكليفه في الغد فانه يحسن منه ان لا يبقيه الى الغد كما
يحسن ان يبقيه ويحسن ان يسلب عقله حتى لا يكون عاقلاً في الغد كما يحسن ان يدعه كامل
العقل ولو فعل ذلك لكان قد ازال التكليف عنه واذا ازال التكليف عنه جاز ان يخل
باللطف الذي كان في المعلوم لو بقي الى الغد وكل لطف في فعل فانه انما يكون لطفاً في فعل
مستقبل لا في فعل ماض وما من لطف هذه حاله الا يجوز ان يخل به لجواز رفعه للتكليف •
واما الاصل الثاني وهو ان ما هذه حاله لا يكون واجباً فالذي يدل على ذلك انه لو كان واجباً
لما جاز الاخلال به ولما كان وجوبه موقوفاً على ما يجوز الاخلال به وهو التكليف وهذا
الذي ذكرناه كان يمكن ان يجعل اصلاً في الدلالة وهو ان يقال لو كان واجباً لما كان موقوفاً على
ما له الاخلال به ومعلوم انه موقوف في كونه لطفاً وواجباً على ما له الاخلال به وهو
التكليف فثبت ان اللطف ليس بواجب عليه تعالى وبذلك يثبت ان التمكين لا يجب عليه تعالى

وثبت بذلك الموضع الثاني والله الهادي • واما الموضع الثالث وهو في سائر حجج المخالفين
والجواب عنها • فقد احتج المخالف باشياء منها قولهم ان المكلف الحكيم قد لو قرن
دواعيه الى اللطف بالعبد لعلمه بانه حسن واحسان وانه لا مضرة فيه دنيا ولا دين ولا وجه
من وجوه القبح وذلك ما هذه حاله يجب ان يفعله • ولقائل ان يقول ان عنيت انه يجب ان يفعله
اي تستقر ذلك فيه فصحيح وان عنيت انه ليس له الاخلال به وانه يستحق الذم على الاخلال به فذلك
لا يصح لما بينا • وعلى المخالف اولا ان يدل على وجوبه ثم يبني عليه انه ليس له الاخلال به • ومنها
قولهم ان اللطف جار مجرى التمكين فاذا وجب التمكين وجب اللطف • بين ذلك وتوضيحه ان من دعا
غيره الى طعامه فانه كما انه ما دام مريدا للاكله فانه لا بد ان يمكنه من ذلك بفتح الباب
وادخاله الدار وتقريب الطعام فانه لا بد ان يتلطف له بتلبس الحاجب وتطييب قلبه وحسن خلقه معه
علم انه لا يقرب من اكل طعامه الا بذلك • ولقائل ان يقول هذا انما يدل على انه ما
دام مريدا للغرض الاول فلا بد ان يريد ما يكون اقرب اليه وانه انما يجب اللطف من جهة الدواعي
لا انه لا يجوز الاخلال به • ومنها قولهم لو لم يجب اللطف لم يقبح فعل المفسدة ومعلوم
انها تقبح فكان واجبا • بين ذلك وتوضيحه انه لا فرق بين ترك اللطف وفعل المفسدة فانه لا فرق
في الشاهد اذا دعوت الواحد الى الطعام بين ان يقطب في وجهه وبين ان لا يتلطف به ولا
تلين اخلاقك له في انه يكون عائدا على غرضك بالنقض في الوجهين جميعا وان كان في احدهما
داعيا للمفسدة وفي الاخر تاركا للطف فاذا كان الاخلال باللطف جاريا مجرى فعل المفسدة
كان الاخلال به قبيحا واذا كان قبيحا كان اللطف واجبا • ولقائل ان يقول ما ذكرتموه
دليل على انه انما يجب من جهة الدواعي وانه انما يستمر وجوبه كذلك لا لانه واجب في نفسه

ألا ترى أن العقلاء متى علموا أن غرضه أن يأكل الضيف من طعامه وأنهم يعلمون أنه لا يحسن
أن يبطل في وجهه ويفعل ما معه لا يأكل طعامه ومتى لم يعلموا ذلك أو علموا أن غرضه
أن لا يأكل من طعامه فإنه لا يقبح عندهم أن يفعل ما يمتنع من أكل طعامه فثبت أنه إنما يجب
اللطف بحيث وضع واستمر أن لاجل أن الداعي دعا اليه لا لاجل أنه واجب. فإن قيل قد
بينا أن اللطف جار مجرى فعل المفسدة وقد بينت أن المفسدة يقبح فعلها من جهة العقل وأن
العقلاء يعلمون بعقولهم قبح المفسدة وهي ما يدعو الى القبائح وتحث عليها من الافعال ويكون
الانسان أقرب الى فعلها عند ذلك ويكون قبح تركه حاصلا عقلا وإذا كان الاخلال
باللطف قبيحا كان فعله واجبا قلت يمكن أن يقال أن المفسدة ما قبحت لكونها مفسدة
وهو كونها داعية الى فعل القبيح فإن كل عاقل يعلم أن الشهوة داعية الى فعل القبيح فإنه
متى علم أن له في الفعل لذة كاملة لاجل الشهوة الحاصلة كان ذلك باعثا له على فعله
وداعيا اليه وان لم يكن الشهوة قبيحة لما لم يكن غرض الحكيم بها أن يفعل المكلف لاجلها
القبيح ولا يكون ما يدعو الى القبيح قبيحا إلا أن يكون فاعله مستفسدا به أي قاصدا الى أن
يفعل القبيح عنده وقد ذكر على هذا المعنى كلام قاضي القضاة في المحيط. وذلك لأنها جارية
مجرى التمكين وقد ثبت أن التمكين يصلح للقبيح والحسن ولا يكون قبيحا إذا قصد به أن يفعل
لاجله الحسن دون القبيح ولهذا حسن فعل الشهوة والقدرة والآلات والعقل وإن كان
لولا ذلك لما وقع القبيح ولكنه حسن لأنه فعل لقصد الحسن لا لقصد القبيح فيكون ترك
اللطف هكذا إذا قصد به الاستفساد كان قبيحا وإلا لم يكن قبيحا فلا يثبت أن اللطف

وعلى أنا نقول لا نسلم أن ترك اللطف مفسدة وذلك أنه لا يدعو الى فعل الطاعة [illegible]
أن تكون تركه أو الاخلال به [illegible] الى القبيح [illegible] الفعل
ولهذا [illegible] اللطف [illegible]
[illegible] أن ترك اللطف [illegible] المفسدة

واجب على الاطلاق بل يكون اذا تركه الحكيم دل ذلك على انه لا يريد الفعل الذي كان
لطفا عليه وان لم يدل على انه يكرهه وبذلك يتضح ان الالطاف ليست واجبة والله الهادي
فاما قول ابي هاشم ان المكلف اذا كان له لطف فلم يفعل او يفعل ما هو مفسدة
او اغرى بفعل القبيح ويعنت عليه من جهته تعالى انه يسقط ذمه وعقابه. فاحتج على ذلك
انه يكون في ذلك كالملجأ له من فعل القبيح تعالى وصار المكلف انما اتي من قبله عز وجل فصار
كالملجأ الى ذلك فانه يرجع حكم فعله الى الملجئ له ويلزم له من اثر الله عز وجل من العقاب والذم
واحتج قاضي القضاة في انه يسقط العقاب دون الذم ان الذم انما يستحق على القبيح
لقبحه بشرط علمه بقبحه وتمكنه من الاحتراز منه. وهذا المعنى حاصل في هذا القبيح
وان كان قد استفسد فيه فوجب استحقاق الذم عليه بخلاف العقاب فانه يستحق على القبيح من الله تعالى
دون غيره فان العباد لا يستحق بعضهم العقاب على بعض وانما يستحقه على الله تعالى بشرط
ان لا يبقى للمكلف عذر يعتذر به في الفعل على ربه ولا علة يتعلل بها لنفسه فمتى استفسده
تعالى في ذلك جرى مجرى من ابراه من العقاب الذي هو حقه لانه الذي اغراه بجنسه الى
القبيح وحثه عليه وطلبه منه فليس له ان يعاقبه على طاعته له لان العقوبة انما تكون على
المخالفة لا على الطاعة فافترقا فاذن لا يصح اسقاطه مع حصول الموجب له وهذا هو الاقرب
الى الصواب والله اعلم. وايضا فالذم حق مشترك بينه وبين العباد والابراء منه لا يصح فاذن
لا يصح اسقاطه مع حصول الموجب له وهو فعل القبيح على شرطه. واما قول ابي هاشم في اللطف
فقد حمله قاضي القضاة على انه يريد به ان يكون الفعل له وجهان ويكون احدهما اشق والآخر
الفعل معه اخف. وابو علي يقول لا اعتبار بهذين الوجهين لانه اذا كان ايمانا مع كل

ومما روي عن ابي هاشم انه ان يكلف

واحد منهما لم يجز أن يكلّف على وجه دون وجه. ويمكن أن يعترض على أبي هاشم بأن وجه
الفعل مع الفعل بمنزلة فعل آخر وقد ثبت أنه يجوز أن يكلّف الإنسان الفعل على وجه دون وجه
وتحصيله أنه إن كان وقوعهما على الجمع صلاحاً فالله تعالى يكلّفه الجمع بينهما
وإن كان فساداً لم يكلّفه الجمع بينهما وإن كان الصلاح في أحدهما فقط كلّفه الصلاح
وإن كان الصلاح في التخيير بينهما كلّفه ذلك على التخيير وإن لم يعلم بينهما صلاحاً لم يكلّفه ذلك
فبان أن ما ذكره أبو هاشم لا يصح. وأما احتجاج بشر بن المعتمر على أن اللطف غير واجب
بأنه لو كان واجباً لفعل تعالى من الألطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن وذلك يقتضي أن لا يبقى
أحد. فذلك من الاحتجاج الضعيف لأن لأصحاب اللطف أن يقولوا إنه لا يجب في كل مكلف
أن يكون له لطف ولا في كل فعل أن يكون فيه لطف فإن من المكلفين من يعلم الله تعالى
أنه لا ينفع في باب التكليف بالخير ولا بالشر كما أن الواحد منا قد يعلم من حال بعض ولده
أنه يكون أقرب إلى الأدب بالشدة وأن بعضهم لا ينفع فيه إلا الرخا وأن بعضهم لا ينفع فيه
شدة ولا رخا ولا لين ولا قساوة فكذلك حال المكلفين. ومن كان له لطف منهم وفعل
به فإنه لا يجب أن يؤمن لأن اللطف ليس بموجب للملطوف فيه ولا أوجب أن يزيل الاختيار
ويرفع التكليف وإنما هو مقرّب إلى الملطوف فيه فلا يلزم أن يؤمن عنده كل أحد ولأجل
اختلاف اللطف في المكلفين وفي الأفعال اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام واختلفت الشريعة
للواحد بحسب الأوقات والأفعال. فإن قيل فلم لم يجعل الله تعالى العبيد متساوين فيما لأجله
يميلون إلى دين واحد ويجتمعون على الإيمان. قلنا قد علمنا اختلافهم في قواهم وشهواتهم
وكثير من أحوالهم ضرورة وعلمنا أن ذلك هو الذي اقتضته الحكمة وأنه لو كان في الحكمة

شيء من ذلك لفعله الله تعالى ولجعلهم كلهم بصفة الملائكة أو بصفة الأنبياء فكون
الطاف الملائكة والأنبياء ألطاف لهم ومعلوم خلاف ذلك فعلمنا أن حكمته تعالى اقتضت
ما يعلم من أحوالهم • ويمكن أن يقال أنه تعالى متفضل وللمتفضل أن يفعل من التفضل
ما شاء حسنا دون من زمان ويتفضل ويتساوى ويتفاضل كما نعلمه في الشاهد ولما خلقهم
مختلفين في قواهم وشهواتهم وآلامهم وفي شدة قلوبهم ورقتها وكونها على هيئة يسرع
إليها الخوف والرجاء والحزن والغم وبعضها على خلاف ذلك كلفهم بحسب طاقاتهم
وما تحمله كل صنف منهم ومصلحته وشاركهم في معرفة الله تعالى وتوحيده
لما احتمله العقل الحاصل في كل واحد منهم • ويجوز أن يكون علم كل واحد بما عليه صاحبه
من التكليف لطفا للآخر فلهذا اختلف تكاليفهم فيما عدا الأصول المجمع عليها في العقول
والله أعلم بتفاصيل ذلك • فأما ما ذكره الشيخ محمود بن محمد الملاحمي من الخلاف
في اللطف خلاف في عبارة فوجه ذلك أن من يقول بوجوبه لا ينكر أن دواعيه تعالى متوفرة
إلى أن يلطف لمن له لطف ما دام قاصدا إلى تكليفه بذلك الفعل ولا صارف يصرفه عنه
ومن هذه حاله لا بد أن يفعل بحسب الداعي ويستمر ذلك منه • ومن قال بوجوبه لا يعني بحاجة
إلا أنه يجب من جهة الدواعي والله أعلم بالصواب وبذلك تم الكلام في الضرب الأول وهو
إذا كان اللطف من فعل الله تعالى • وأما الضرب الثاني وهو إذا كان اللطف
في المعلوم من فعل غير الله تعالى فهو على ضربين أحدهما أن يكون من فعل المكلف في نفسه والثاني
من فعل غيره • فإن كان من فعل المكلف في نفسه فهو على ضربين أحدهما أن يكون لطفا في فعل
واجب أو ترك قبيح والثاني أن يكون في فعل ما كان الأولى فعله وترك ما الأولى تركه

فان كان لطفاً في فعل واجب او ترك قبيح فانه لا يخلو ان يعلم المكلف انه لطف له في
ذلك او لا يعلم فان علم ذلك وجب عليه فعله لانه جار مجرى دفع الضرر عن النفس فانه
قد علم حينئذ انه لا يندفع عنه ضرر العقاب الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى فعله
الا بما ذكرناه من اللطف فهو وصلة الى ما به يندفع العقاب وهو الضرر العظيم وقد بينت
ان دفع الضرر عن النفس واجب اذا كان المدفوع به دون المدفوع سوا كان الضرر معلوما
او مظنونا فلذلك كما جرى مجراه يتنزل منزلته في الوجوب. وايضا فانه لا يتم الواجب
الا به بحيث انه لا يقرب من اداء الواجب الا بهذا اللطف وما لا يتم الواجب الا به فانه اذا
كان من مقدور المكلف به كان واجبا كوجوبه لما نعلمه من وجوب مقدمات رد الوديعه
وقضا الدين نحو فتح الباب ودخول الدار فانه واجب لا محاله ولهذا يستحق الذم على تركه عند
العقلا متى كان لا يتم قضا الدين ورد الوديعه الا بذلك وانما وجب لكونه وصله الى واجب
لا يتم الا به فيجب فيما يشاركه في ذلك ان يكون واجبا كوجوبه. واما اذا لم يعلم
المكلف كون ما هو من مقدوره لطفا له في ذلك نحو ما نقوله بشيوخنا في الاعمال الشرعيات
ان استعمالها لطف للمكلفين فانه متى لم يفعل تعالى ما يقوم مقام ذلك فانه لا بد ان يعرف
المكلف وجوب ذلك الفعل عليه ما دام على غرض التكليف له بالملطوف فيه لان دواعيه متوفره
الى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على اعلامه بذلك وغير ممنوع منه فلا بد ان يعلمه
مع ذلك بما تقدم. فاما القول بانه يجب عليه تعالى اعلامه بذلك فلا يصح لمثل ما قدمناه في ان
اللطف غير واجب عليه تعالى. فاما القول بانه لا يكون تعالى في حكم المخير بين ان يفعل من مقدوره
ما هو لطف له وبين ان يعلمه بما هو لطف من مقدوره اعني المكلف في نفسه فان الاولى

في ذلك ان لا يكون تحتوا في الوجوب لان ذلك يرجع على وجوب اللطف عليه تعالى وقد
بينا انه لا يجب ولانه تعالى يفعل ذلك اللطف الذي من مقدوره عز وجل لان داعيه الى
ذلك او من والى لعلمه بانه للمكلف اصلح واسهل ولا صارف يصرفه عن ذلك من كثرة
ثواب في فعل المكلف ولا غيره وهو الجواد الكريم والرب الرحيم ولا يعجزه فعله ولا يضره
التفضل به ولا هو يحل على المكلف به ولا هو ممنوع منه وما هذه حاله لا بد ان يفعل لحسب
داعيه لا محاله. فاما لو قدرنا انه لم يفعله لكونه من فعل المكلف اصلح له اما لكثرة
الثواب او غيره فانه لا بد ان يعلمه بذلك من جهة الدواعي كما قدمنا فقد بان بذلك حكم
اللطف اذا كان في واجب او ترك قبيح من مقدور المكلف. واما اذا كان في ترك ما
الاولى تركه او فعل ما الاولى فعله فان حكمه حكم الملطوف فيه في انه ان علم المكلف بكونه
لطفا فانه يكون الاولى ان يفعل ذلك في الفعل لكونه وصلة الى ما هذه سبيله كما تقدم
في الواجب فان حكم الوصلة الى الشيء لا يزيد على حكم ذلك الشيء في نفسه. وان لم يعلم المكلف
كونه لطفا في ذلك فانه تعالى ما دام على غرضه بتكليف ما الاولى فعله او تركه لا بد له العلم بكونه
المكلف بحاله ليفعله كما تقول له شيوخنا في كثير من نوافل الشرع هذا اذا لم يكن في مقدوره
تعالى ما يقوم مقامه. فاما اذا كان ذلك في مقدوره فان جوازه ولزومه لمعنى ان يفعل
ذلك للمكلف بكل ذلك من طريق الدواعي كما تقدم ولا معنى لتطويله ويكون الكلام كالكلام
في الاصلح في الدنيا سواء. فاما اذا كان ذلك من فعل غير المكلف في نفسه فانه
ان كان من فعل عاقل وكان له لطف فيه فالكلام فيه كالكلام فيما مضى وجملته
انه ان كان في مقدوره تعالى ما يقوم مقام ذلك اللطف الذي هو فعل العاقل في حقهما علمنا

أنه لا بد أن يفعله تعالى من طريق الدواعي كما تقدم وإن لم يكن كذلك كان الحكم كما تقدم
في حق ذلك العاقل إن كان لطفا له كما أنه لطف للمكلف الآخر وإن لم يفعله ذلك
العاقل فهل يسقط التكليف عن المكلف الذي ذلك الفعل من العاقل لطف له أم لا يسقط
التكليف عنه والأولى أن لا يسقط عنه التكليف بل يجري مجرى من لا لطف له في فعل
أصلا لأنه ليس في مقدور الحكيم لطف له فيقال بأن ذلك يدعوه إلى فعله فإذا لم يفعله
كشف ذلك عن أنه قد أسقط عنه ذلك التكليف. فأما من عنده فهو جار مجرى ما ليس له
لطف إذ لم يفعله ذلك الغير لأنه حينئذ ليس في المعلوم أنه يحصل شيء يدعوه إلى فعل ما
كلف فجرى مجرى من ليس في المعلوم له لطف أصلا. والوجه الذي لأجله وجب عليه ما
كان حاصلا وصوفا إذ وعين ممنوع فوجب عليه ذلك الفعل ولم يسقط عنه. فأما إذا
كان في فعل غير العاقل ما هو لطف للعاقل فإنه إن كان في فعله تعالى ما يقوم مقامه فقد
بينا حكمه وإن لم يكن كذلك لم يسقط عن المكلف التكليف بأن لا يقع ذلك الفعل على
مثل ما تقدم الآن فقد بينا ذلك الموضع الثالث وهو الكلام في حكم الألطاف.

وأما الموضع الرابع وهو في شرائط اللطف فاعلم أن شيوخنا ذكروا للطف شرائط
منها أنه لا بد أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلق لولاها لم يكن بأن
يكون لطفا فيه أولى من أن لا يكون كذلك وهذه شريطة في كونه لطفا فإنه لا يعقل
كونه لطفا إلا مع هذا التعلق كما لا يعقل الدليل دليلا إلا مع التعلق بالمدلول وكذلك
السبب مع المسبب والعلة مع المعلول. ومنها أنه لا بد أن يكون حسنا لأنه من

شرائط اللطف ٥

فعل الله تعالى او بامره وذلك لا يكون الا حسنا وهذه شريطة في وجود اللطف من
فعل الله تعالى او بامره. فاما لو قدرنا ان له لطفا في فعل قبيح نحو ان يعلم الله تعالى
انه لا يومن الا بان يرسل اليه نبيا كافرا فانه عندنا بمنزلة من لا لطف له في بقا التكليف
عليه لانا قد بينا ان اللطف لا يجب عليه تعالى وانما هو يفعله من طريق الدواعي. وقد ثبت
انه لا داعي له الى فعل القبيح فثبت انه لا يفعله واذا لم يفعله لذلك لم يدل ذلك على انه
قد رفع عنه التكليف بذلك الفعل لان المعنى لثبوت التكليف حاصل والمكلف قادر عليه
ومتمكن من فعله ولا دليل يدل على انه تعالى قد اسقطه فثبت انه لا يسقط عنه. ومنها
ان لا يخرج المكلف به عن كونه مختارا لان الغرض ان يكون اقرب الى الفعل الذي يحصل به اكتساب
الثواب والالجا ينافي ذلك ولهذا لو خوف الواحد منا غيره بالقتل ان لم يدخل داره
وياكل طعامه لا يعد لطفا له جاريا مجرى بسطه لوجهه ورفعه لمنزلته. ومنها ان
يكون المكلف عالما باللطف وبالملطوف فيه وبما بينهما من المناسبة او متمكنا من العلم
بذلك اما على جملة او تفصيل لان ما لا ذلك لانه متى لم يكن عالما ولا ظانا لم يكن له حظ
الدعا والصرف فلا يكون لطفا اصلا فاذا كان عالما فاللطف هو المعلوم واذا كان ظانا
فاللطف هو الظن لان الملطوف يجوز ان يكون على ما ظن ويجوز ان لا يكون كذلك فمتى علم
المكلف شيا فقوى ولده صار لطفا له ومتى ظن ذلك قام مقام العلم لما تبت في الشاهد انه
لا فرق بين ان يعلم احدنا ان غيره يلاطفه بما فيه له عز ورفعة بان يسمع ذلك منه
وبين ان يخبره به من يغلب على ظنه صدقه في ان ذلك كله يدعوه الى دخول داره
واكل طعامه. وقلنا او متمكنا من العلم بذلك لانه اذا امكن ان يعلم هذا اللطف صار

بمنزلة من هو عالم به ولهذا خاطب الله الكفار وان لم يعلموا صحة خطابه لانهم متمكنون
من العلم بذلك وكلفهم العلم بالشرعيات لما كانوا متمكنين من العلم بصحتها وانها الطاف
لهم ويقوم الظن مقام العلم في اللطف الذي هو من فعل المكلف نفسه نحو الاجتهادات
وشبهها من الشرعيات ونريد بالمناسبة بين اللطف والملطوف ما يعقل في المرض من ان
المريض قد يتصور انه لطف له لانه اذا ألم فصبر على المضرة اليسيرة دعاه الى
المحافظة على الواجبات وترك المناهي خوفا من المضار العظيمة. ومنها انه
لابد ان يكون اللطف متقدما على الملطوف فيه لانه داع الى الفعل والداعي لابد من تقدمه
على الفعل والا لم يكن له حظ الدعاء اليه. وهل يجوز ان يتقدم بالوقت الواحد ام لا قال ابو علي
لا يجوز لانه يكون في حكم الملجئ المنهي عنه. وقال ابو هاشم يجوز بشرطين احدهما ان
لا يكون في حكم الملجئ والثاني ان يكون في تقدمه مزيد فائدة وهذا هو الصحيح لانه
ليس في تقدمه على ذلك الوجه اخراج له عن كونه لطفا ولا وجه من وجوه القبح وكل
ما هذه حاله يجوز تقدمه كالاوامر على مثل ما بيناه فيها في كتاب تحرير الاصول
يبين ذلك ويوضحه انا قد علمنا ان تقدم علمنا بان زيدا يعظمنا ويرفع منزلتنا يدعونا
الى دخول داره واجابة دعوته. وان علمنا ذلك قبل الدخول بزمان طويل وربما كان
تقدمه اعظم في الدعاء الى اجابته. وكذلك تقدم اخلاق النبي صلى الله عليه واله ولين
جانبه يدعو الى اتباعه والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وان تقدمت باوقات كثيرة
وهل يجوز تقدمه قبل التكليف زمانا انما يجوز بالشرط الاول والوجه فيه ما تقدم وقد

دخل في هذا ان من حق اللطف ان لا يكون مشهوا عنه لانه يخرجه عن ان يكون
له حظ الدعا والصرف فهذا هو الكلام في الموضع الرابع والله الهادي ❁

واما الموضع الخامس وهو الكلام فيما يشتبه باللطف والتمييز بينه وبين غيره
فاعلم ان الالطاف انما تدخل في الفعل او الترك لان اللطف انما هو ما يدعو المكلف
والذي يدعو المكلف هو امر راجع الى الافعال والتروك فان ذلك هو الذي له حظ الدعا
والصرف والافعال والتروك يوعان احدهما يعلم انه لا يصح ان يكون لطفا ولا وصله
الى غيره بل يجب ان يكون اصلا لغيره وان يكون غيره لطفا فيه او وصلة اليه والثاني يجوز
ان يكون لطفا او وصلة الى غيره. اما الاول فهي الاصول العقليات نحو شكر النعمه
ورد الوديعه وقضا الدين ودفع الضرر عن النفس ووجوب التحرز من المضار ووجوب
الانصاف على الجمله من النفس هذا من الافعال ومن التروك نحو وجوب ترك الظلم
والكذب والعبث والسفه ووجوب ترك الجهل وترك كفران النعمه ووجوب ترك
الاضرار بالنفس فهذا في الواجبات وفي المحسنات نحو التفضل والاحسان ونحو حسن استيفا
الحق من الغير هذا في الافعال وفي التروك نحو حسن ترك اقتضا الدين ونحو حسن ترك المجازاه
بالاساه وما اشبه ذلك من التروك فهذه اصول المحسنات من الواجبات وما الاولى
الاقدام عليه. فاما اصول المقبحات فهي على ضربين فعل وترك اما الفعل فنحو فعل
الظلم وما ذكرنا انه يجب تركه اولا واما الترك فنحو ترك الواجبات من الافعال التي ذكرنا
اولا فان هذه الامور التي ذكرناها هي اصول الغير ها فلا يجوز ان يكون وجوب ما يجب منها

أو حسن ملجئ منها فرع على وجوب غيرها ولا أن يكون قبح ما نقبح منها فرع على قبح
أمر آخر سواه وذلك لأنه لو كان هناك واجبات أخر مثلاً يكون وجوب ملجئ منها
فرع عليه أو وصلة إليه. أما أن يكون هذه لطفاً فيه أو لا يتم أداء الأمور الآتي بها لأنه
لو كان كذلك لم يخل أن يكون من أفعال من وجبت عليه هذه الواجبات أو تركه
أو لا بل من أفعال غيره أو تركه. والثاني محال لأنه لا يجب أن ينفع الغير ولا أن يدفع
الضرر عنه من جهة الفعل إلا أنما يعود علينا نفع أو دفع ضرر فلم يصح ذلك. وإذا
كانت من فعل من وجبت عليه أو تركه لم يصح ذلك لوجوه أحدها أن هذه الواجبات
تجب لأمر راجع إليها ومعلوم أنها من كونها شكراً للنعمة ورد الوديعة وقضاء للدين
وغير ذلك يحكونها تركاً للظلم أو الجهل وغير ذلك ولهذا متى علمناها كذلك علمنا
وجوبها وإن فقد كل أمر يشار إليه سواها فلا يجوز أن يكون وجوبها لوجه زائد على
ما يرجع إليها. وثانيها أنا لو جعلناها واجبة لكونها ألطافاً في غيرها أو وصلة
إلى سواها للزم في ذلك الغير ما يلزم فيها وكان يلزم أن يكون وجوبه لوجوب أمر آخر
يتوصل إلى ما لا يتناهى وذلك محال لأنه ليس هناك أمر يخصصها بذلك دون ما عداها
بل هي الأولى بأن لا تحتاج إلى غيرها في وجوبها. وثالثها أنه لا يصح الإشارة
إلى أمور سواها يكون أصولاً لها حتى يكون وجوبها لأجل وجوب ذلك الغير فإن أشار
ما لا يعقل لا يجوز. ورابعها أنها لو كانت واجبة لكونها ألطافاً في غيرها أو وصلة
إلى واجب سواها لم يكن بأن يكون هي اللطف وذلك الغير هو الملطوف أولى من
العكس بل هو بذلك أولى وأحرى فكان يجب أن لا يتميز اللطف عن الملطوف

لعقد التعلق بينها وبين ما يقال إنها لطف فيه فيما نعقل ع

من جهة أنه لا يعقل تعلق بينها وبين غيرها وإلى شيء أن يقال إنها لطف فيه
ولو جاز ذلك لجاز أن يقال إنها لطف في غيره بأن يكون لطفاً لعمرو وإن لم يكن هناك
تعلق بينه وبين ملطوف فيه ثم لم كذلك ع

وذلك محال فقد بان بذلك ان هذه الواجبات هي الاصول التي يتفرع عليها وجوب
غيرها ويقبح ان يكون هو الملطوف فيه بنفسها الذي ينتهي اليه كل ملطوف فيه ولولاها
ما عقل واجبات اصلا عقلا ولا شرعا وبمثل هذا يتبين الكلام في المحسنات والمقبحات
على هذا المنهاج والله الهادي فهذا هو الاول • واما الثاني وهو ما يجوز
ان يكون لطفا في غيره او يجب لانه وصلة الى سواه او يقبح لانه جناية على غيره وبلغه
اليه فهو ما عدا ذلك وهو ضربان احدهما من فعل الله تعالى • والثاني من افعال العباد
أو تروكهم اما افعال العباد او تروكهم التي يصح ان يكون الطافا فهي نوعان عقلية وسمعية
اما العقلية فكمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وما يتصل بذلك او يكون سببا
فيه كالنظر اما النظر فقد بينا انه انما وجب لانه من الجملة الواجبة في
العقل وهي وجوب دفع المخاوف فانه انما كان واجبا لانه يتوصل به زوال الخوف وهذا
راجع الى ما ذكرناه في العقل من وجوب دفع الضرر فانه يستوي فيه المعلوم والمظنون فانه
اذا لاحت امارة للمضرة بترك الفصد والحجامة كانا واجبين كما لو علم ذلك وقد ثبت
ان يكون اللطف في معرفة الله تعالى انما وجب لكونه لطفا • وان كنا نجوز في بعض الاوقات
ان يكون لطفا واما معرفة الله تعالى بصفاته فقد ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة
الى انها انما وجبت لكونها لطفا وربما فسروا ذلك بانها تمكن من اللطف لما كان اللطف
الذي هو حظ الدعاء والصرف انما هو العلم بالثواب والعقاب ولكنه لا يتم الا بعد معرفة
الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته فلهذا كان وصلة الى ما هو لطف وكل عاقل
يعلم ان للعلم بالثواب والعقاب حظ الدعاء والصرف فان الثواب مرغب والعقاب

مترقب والرغبة والرهبة هما اللذان يقع بسببهما الاقدام والاحجام ✽
وقد جرى في كلام ابي علي ان معرفة الله تعالى تجب لانها وصلة الى اليقين من شكر
الله تعالى لانه قد ثبت ان المكلف اذا شاهد اثار الصنعة في نفسه وجوز ان
يكون له صانع انعم عليه بالحواس والعقل والحياة وانه يجب عليه شكره فانه يجب
عليه ان ينظر ليعلم هل هذه المنافع التي يشاهدها فيه من صانع فعلها لوجه
الاحسان اليه ليتوصل بذلك الى الاشتغال بما قد تقرر في عقله من وجوب شكر النعمة
فانه لا يامن ان يستحق من انعم عليه اذا لم يعرفه ويشكره عن عقوبته • فان قلنا بما
ذكره ابو هاشم من وجوبها لكونها وصلة الى العلم من اللطف الذي هو العلم باستحقاق
الثواب والعقاب لاجل ما ذكره ولاجل ما يرد عليه انه يجوز ان يكون في المكلفين من يعلم
الله من حاله انه يفعل الواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية من غير ان يحتاج
الى هذا اللطف وهو معرفة الله تعالى • فان قلنا انه يستحق الثواب ويدخل الجنة فقد
جوزنا ان يدخلها من لا يعرف الله تعالى من المكلفين • وان قلنا لا يستحق الثواب فقد
قلنا ان من اتى بالواجبات وجنب المقبحات لا يستحق الثواب • ويمكن ان يقال بان الشرع
قد ورد بانه لا يدخلها من لا يعرف الله تعالى فعرفنا بذلك انه لا احد من المكلفين
يأتي بالواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية الا من حصل له هذا اللطف ولاكنه
يمكن الاعتراض بانا انما تكلمنا في تجويز العقل والعقل يجوز ما ذكرناه فما الجواب
هل يستحق الثواب ام لا • ويمكن ان يجاب عن ذلك بان العقل كان يقضي بان يدخل الجنة

وان لم يفعل ما هو لطف اذ انفعل الملطوف فيه ولم يأت بالقبيح الا ان الشرع ورد بان
التكليف العقلي لم ينفرد عن التكليف الشرعي. قال الله تعالى وان من قرية الا خلا فيها
نذير وغير ذلك من ايات القران الكريم والشرعيات لا تتم الا بعد معرفة الله تعالى واقوى
من هذا الوجه ان يقال انه وان كان هذا المكلف ياتي بالواجبات ويجتنب المقبحات فمن المعلوم
الواضح انه مع معرفة الله تعالى وصفاته والعلم بانه يستحق على الواجبات الثواب وعلى المقبحات
العقاب يكون اعظم واكثر انزعاجا ورغبة في فعل الواجبات والترك خوفا وحذرا من
ترك المقبحات واللطف يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه فوجب عليه هذه المعرفة لانه بعينها
اعظم انزعاجا وحذرا فلهذا كانت واجبة لكونها لطفا. ويمكن تصحيح ما ذكره الشيخ
او على بانه قد تقرر في العقول وجوب شكر النعمة وكل عاقل اذا شاهد نفسه وحواسه والاته
وانها تكمل في انسان دون انسان ويكون الكمل في بعض والنقص في بعض لتزايد البصر والسمع
والقوة في الالات جوز ان يكون نعما من منعم انعم بها فوجب عليه الشكر على الجملة
لمنعمها كما ان من مر سبيلا وحده كاد ان يهلك فورد على سقاية في الطريق استنقذته
من الهلاك بالعطش فانه يجب عليه الشكر على الجملة وان لم يعرف صاحبها كذلك ها هنا ثم
يجب عليه التعرف بصاحبها لانه لا يامن اذا لم يميزه من غيره ان يستخف به وهو لا يعرفه او ينزله
منزلة من لم ينعم وبهذا جرت عادة العقلاء انهم يسالون من سبل هذه السقاية جزاه
الله خيرا حتى يشكروه على التعيين فكذلك في المنعم بهذه الحواس والعقل والالات يكون
اولى بان يعرف لعظيم انعامه وجسيم اياديه. ويمكن ان يقال انه انما يجب الشكر
بعد العلم بكونها نعمة وذلك لا يتم الا بعد ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان وذلك لا يتم

الا بعد معرفته فلا يجوز ان يكون وجها في وجوب معرفته ولا ان يجب معرفته لكونها وصلة
الى اداء ما لم يعلم وجوبه بعد. ولقائل ان يقول أليس من شرط النعمة ان يعلم انه قصد بها
وجه الاحسان بل اذا رأى اثار النعمة وكان الافضال بتواتر المنافع عليه من الغير
وجب الشكر عليه والا ادى الى ان لا يجب الشكر في الشاهد لاكثر المنعمين لانه لا يعلم قصودهم
في كل حال فكان يجب فيمن اعطى غيره في كل يوم الف دينار ان لا يجب شكره في الحال الا بعد
زمان يحصل فيه العلم الضروري انه قصد به وجه الاحسان وذلك محال بل يكفي في وجوب
شكر النعمة ان يرى العاقل اثار النعمة عليه فحينئذ يجب عليه الشكر. ويقال له ان ذلك
لو صح ما ذكرتموه لجاز هذا انما يصح فيما يظهر فيه اثار النعمة وهذا لا يصح فيما تراه
الانسان من حواسه والاته لانه انما يكون اثار النعمة بعد ان يعرف انها محدثة حاصلة
بعد ان لم تكن وانه لا بد لها من محدث فحينئذ يجوز ان يكون قصد بها وجه الاحسان
فيجب شكره على الجملة كما الزمتم حتى سلمنا انه لا يشترط في ذلك العلم بانه قصد بها وجه
الاحسان فاذا كان لا يظهر انها اثار النعمة الا بعد ان يعلم انها محدثة بعد عدمه
لم يصح ما ذكرتموه على انه لو وجب الشكر فيما ذكرتموه لكان انما يجب على الجملة فيشكر
المنعم بها ما لم يعلم انه قصد بها الاحسان لادى الى الهلاك وصح انه لا يجب بوجوب المعرفة لله تعالى على
فاما القول بانه لا يؤمن ان يستحق به بعض الشكر الجلي فذلك انما يتصور فيما في العباد
لانه يجوز ان يلقاه المنعم عليه وهو لا يعرفه فيكسر مثلا له قلما فيذمه على ذلك
وذمه ساقط فحصن العامه باستفاده مثلا من العطش بالسقايه فاما في الباري

تعالى ولا يصح لأنه لا يصح تنبيه هذا المعنى . ولقائل أن يقول يجوز أن يعرض الآدمي
المرض في بعض الأوقات وهو لا يعرف جنسه ثم يعلم فاعله إذا اختار إزالته فاعلاً
فعله ويكون ذلك بعضاً لشكره على الجملة فلهذا أوجب أن يعرفه لأنه لا يأمن أن يسخط
لمن أنعم عليه . فإن صح هذا الوجه أمكن أن يقال يجب معرفة الله تعالى للوجهين جميعاً وهو أنها
وصلة إلى ما يجب من شكره تعالى ولأنها موصلة إلى ما هو لطف له والعقل يجوز أن يجب
لوجهين كما هو مشروح في كتب علم الكلام فتكون المعرفة هاهنا من القبيل الذي يجوز أن
يكون لطفاً ويتميز بذلك عما لا يجوز أن يكون لطفاً فهذا في العقليات . فأما الشرعيات
فقد اختلف مشائخنا فيها . فقال بعضهم إنما يجب هذه العبادات لأنها لطف في واجبات
أخر ويكون النوافل مسهلة لهذه الواجبات الشرعية لأن من اعتاد النوافل سهلت
عليه الواجبات من الصلوات الفرائض وأخواتها ومن قل اعتياده بالعبادات النوافل
ثقلت عليه الفرائض الواجبات قالوا ولهذا أصاب بأن لكل عبادة واجبة ما يكون نفلاً
من جنسها من الصلوات وإنفاق المال في الواجب والنفل والصوم منه واجب ونفل
والحج كذلك والعمرة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإزائه ما هو من جنسه
إن تعلق الأمر بالمحسنات والنهي عن المكروهات . ولهذا أوّل الفقهاء ما لم يكن له
أصل في الوجوب لا يصح النذر به وهذا هو مذهب الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
من الشيوخ . ووجه ذلك أنه لا يمكن أن يقال وجبت لنفسها لأنها أفعال يعرفها
العقل ولا يعرف وجوبها فلو كان وجوبها لنفسها لعلم وجوبها ضرورة كما علمت ضرورة

ويجرى مجرى وجوب شكر النعمة في انه واجب لكونه شكرا للنعمة. وكذلك قضاء
الدين ورد الوديعة ومعلوم انا نعلمها ولا نعلم وجوبها عقلا. وليس يصح ان يقال
وجبت لكونها صلوة او صلوة الظهر او صوم رمضان لان العقل لا يقتضي بذلك والعقل
هو الحاكم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن المحسنات ولان ذلك يقتضي وجوب كل
صلوة عند الظهر او عند الفجر ان كانت لا وقت لها وكل ذلك محال. قالوا ولا يجوز
ان يكون ذلك لكونها دافعة للضرر لان ذلك الضرر يعلم انه ليس من فعل العباد فان
العقل لا يقتضي ان في افعال العباد من المضار ما لا يندفع الا بالصلوة. فاما اذا كان
من فعل الله تعالى لم يصح لان ذلك يكون ابدا بالظلم لانه غير مستحق ولا مفعول لنفع ولا
دفع ضرر فانه كان يمكنه ان لا يضرنا ولا يوجب علينا العبادات ولا نعقل فيها سائر
الوجوه التي لاجلها تجب الافعال في العقل لمثل ذلك. واكثر ما نتشبث في ذلك
ان يقال تجب لانها شكر للنعمة فالعقل لا يقتضي ان شكر المنعم سوى الاعتراف بنعمة المنعم
على ضرب من الاجلال والتعظيم فاذا فعل ذلك فقد شكره وليس للصلوة من هذا
الاعتراف في شيء ولا بقي لها وجه وجوب سوى انها لطف في واجبات عقلية لانه يدان
بالعقل ان ما دعا الى واجب وجب عليه من فعل المكلف وجب عليه لانه يجري مجرى الوصلة
اليه كما تقدم وهذا يقتضي ان يكون النوافل لطفا في مندوبات عقلية مع كونها مسهلة
للواجبات الشرعية لانها لو كانت الطافا في واجبات عقلية او شرعية لوجبت على ما تقدم.
وذهب بعض شيوخنا الى ان الواجبات الشرعية انما تجب لكونها شكرا لنعمة الله تعالى
وهو قول ابي القاسم البلخي وجماعة البغداديين وظاهر كثير في كلام اصحابنا البصريين.

ان العبادات شكر النعم الله تعالى وهو قول الطائفة الكثيرة من اهل البيت عليهم السلم ۞
ووجه ذلك ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه وقد علمنا وجوبها بالشرع
فلو لم يكن لها وجه وجوب في العقل لما جاز من الله تعالى ان يوجبها لان ايجاب ما ليس بواجب
قبيح ولا تكون واجبة الا ولها وجه وجوب في العقل ونحن نعلم بالضرورة ان اكثر الوجوه
التي لاجلها تجب الواجبات في العقل لا تختص بها هذه العبادات من كونها قضا للدين او رد
للوديعة او دفعا للضرر عن النفس الا ان يقال يندفع بها ضرر يفعله الله تعالى لو لم يفعلها
المكلف فذلك لا يصح لان ذلك الضرر يكون ظلما قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ۞
فان قيل يفعله ان لم يفعلها المكلف لكونه تاركا للواجب قلنا فاذن هي
واجبة لا لدفع الضرر فلهذا عاقبه على تركها فالعقاب عليها فرع على انها واجبة
وذلك فرع على ان لها وجه وجوب في العقل ۞ ولا يبقى من وجوه الواجبات العقلية الا
ان يقال بانها لطف في واجب عقلي او انها شكر لنعمة الله تعالى ولا يصح ان يكون لطفا لان
العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب اما على جملة او تفصيل ومعلوم انا نعلم وجوبها
وان لم نعلم انها لطف ۞ وايضا فان العقل لا يقضي بان الصلوة يدعونا الى قضا الدين
او رد الوديعة او غير ذلك فبقي انها شكر لنعمة الله تعالى ۞ ولقايل ان يقول
في الوجه الاول من هذين الوجهين انا نعلم وجوب الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات
وان لم نعلم انها شكر لله تعالى ۞ والاصل في ذلك ان الواجبات على ضربين احدهما يعلم
ضرورة فلا يمكن العلم بوجوبه الا بعد العلم بوجه وجوبه لانه الكاشف عن وجوبه
ضرورة ويجري مجرى الفرع والاصل ۞ والثاني يعلم باستدلال وهو ضربان احدهما لا يعلم

ألا نعد العلم بوجه الوجوب بحيث يكون الوجه دليلا على وجوبه . ألا ترى أنا لا نعلم
وجوب الفصد والحجامة إلا متى علمنا أنهما مختصان بكونهما دافعين للضرر فيكون العلم بالوجه
دليلا لنا على وجوب هذين الفعلين والثاني نعلم وإن لم يتقدم العلم بوجه الوجوب وهو إذا
كان الدليل على وجوبه ليس هو وجه الوجوب وليس ذلك إلا في الواجبات الشرعية
لأنا نجوز أن الواحد منا إذا لم يعلم ضرورة وجوب الفعل بالضرورة فإنه قد يمكنه
استدراكه بالدلالة بأن يعلم في فعل بعينه أنه مختص بالوجه الذي يقتضي الوجوب فيعلم
حسن الوجوب كما ذكرناه في الفصد والحجامة . فإنا نجوز أن يعلم الله تعالى في بعض ما هو
من مقدورنا أنه متى كان على وجه مخصوص صلح أن يكون شكرا لنعم الله تعالى وصلح
أن يكون داعيا لنا إلى فعل واجب عقلي من شكر نعم الله أو غيره وإن لم نعلم نحن تفصيل
ذلك فإنه تعالى علام الغيوب . وهذا كما أن الطبيب قد يعلم أن في ملازمة بعض
الناس حركة مخصوصة مصلحة له وزيادة لبدنه دافعة لبعض المضار التي لا يأمنها
وإن لم يعلمها الإنسان بنفسه . وكما نعلم ذلك فإن بعض الملوك متى أنعم على بدوي
بألف دينار فإنه يجب عليه شكره ونعلم وجوبه على الجملة بما يعد شكرا له ولأنه قد يجهل
ما هو معدود من شكره حتى يعرفه البلدي أن من شكر الملك أن لا يبتذل خلعته في وجهه
وأن ذلك مما يعد كفرا للنعمة فحينئذ يعلم البدوي أن ذلك واجب عليه وداخل
في جملة ما يجب من شكره . فكذلك يجوز أن يعلم الله تعالى أن من شكر نعمه أن يعظمه
بالعبادات وسائر القرب وقد ثبت في العقل أن ما صح أن يكون تعظيما له وجب
علينا فعله وهذا كله يدل على أنه كما يجوز أن تكون العبادات لطفا يجوز أن

تكون شكر النعمة ولا يتميز احدهما بذلك دون الاخر. وبذلك يبطل قول القائل
لا نعلم ان الصلوة تدعونا الى الواجبات العقلية لانه يجوز ان نعلم بعقلي ما لا نعلمه
فنعلم انها داعية لنا وان لم نعلم ذلك. ويمكن ان يحتج على انها شكر لنعم الله
تعالى بانه قد ثبت انه يجب علينا شكره لعظيم انعامه علينا وثبت ان الشكر يتزايد
بتزايد النعم كما تقدم وصح انه تعالى انعم علينا باعظم النعم واصول جميع المنح والقسم
ثم انعم علينا بفروعها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله فيجب ان يبلغ شكره اقصى ما
يدخل تحت مقدورنا واكثره واقصى ما نعلم انه تعظيم له واعظمه واقصى ما نعلمه
تعظيما هو العبادة لانها غاية الخضوع والتعظيم للمعبود فوجبت علينا عبادته
على مقدار ما يستطاع وابلغ ما يدخل تحت المقدور لكونها شكرا له. ولو لم يتقدم
منه الانعام باصول النعم ما استحق علينا ذلك بل كان يستحق علينا بمقدار ما ينعم به علينا
ولهذا لا يستحق الوالد العبادة على ولده وان عظمت نعمته عليه وانما يستحق عليه من الشكر
ازيد مما يستحقه الاجنبي الذي ينعم عليه. فاذا ثبت ان العبادة هي غاية التذلل والتعظيم
للمعبود وقد ثبت ان ذلك لا يستحق الا على اصول النعم ثبت ان العبادة انما تجب لكونها
شكرا على اصول النعم فان الذي يستحق من التعظيم على النعم انما هو الشكر عليها وهذا الوجه
هو اقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي. والكتاب ناطق بمثل ذلك قال الله تعالى اعملوا
آل داود شكرا وغير ذلك من آيات القرآن الكريم. ولقائل ان يقول ان هذه العبادات
الواجبة لو كانت شكرا لاصول النعم وقد ثبت ان العقلاء قد اشتركوا فيها لوجب ان يشتركوا

فيما يجب من هذه العبادات ومعلوم انهم يختلفون فيها بحسب الشرايع والملل وبحسب
الذكورة والانوثة ويختلف الحايض والطاهر والمقيم والمسافر والماموم والامام
ويختلف بحسب الشهور والايام مع ان الموجب لها واحد وقد يختلف الشخصان فيما يجب
عليهما مع ان النعم عليهما واحدة متفقة وفي ذلك دلالة ان وجه وجوبها ليس هو كونها
شكر النعمة • وايضا فكان يجب ان لا يصح نسخ الشرايع لان شكر النعمة لا يجوز نسخه من حيث
انه لا يختلف بحسب الاوقات والاشخاص والاماكن • ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال
اما اختلاف العبادات في القلة والكثرة فيجوز ان يختلف باختلاف القوى كذكور الذي يلزم
الضعيف من العبادات التي هي شكر نعم الله تعلى اقل مما يلزم القوي وان كان مقدار النعمة
واحد ولهذا يختلف في الشاهد بحسب ذلك الا ترى ان من انعم على كل واحد من الشخصين
بالف دينار فانه قد يختلف ما يجب من مقدار فعل الشكر عليهما مع اتفاقهما في النعمة فان
احدهما اذا كان اخرس فانه لا يلزمه من الشكر الا ما يقع في القلب فقط واذا احتاج
هذا المنعم الى ان يناوله احدهما قلما وهو قاعد في مكانه فانه من شكر النعمة وان
كان فعلا ومع ذلك يجب على الصحيح دون المريض والنعمة عليهما واحدة فلذلك لا يمتنع
تفاوت ما يجب من العبادات في العدد بحسب ذلك • وعلى هذا اذا وجب الشكر باللسان
عليهما جميعا واحدهما ليس في لسانه الا قدرة واحدة والاخر في لسانه قدر كثيرة
فانه لا يجب على الضعيف الا فعل واحد ويجب على القوي ان يفعل جميع قدر اللسان فانه
لا يصح ان يفعل بعضها دون بعض • وايضا فان الشكر واجب على جميع نعم الله تعلى لا يختص
به اصول النعم فروعها وجميع النعم على التحقيق من الله تعلى وما يلزم من العبادة لله تعلى

شكراً على اصول النعم لا بد معها من الشكر على جميع فروع النعم فيصير ذلك الشكر من جملة
العبادة لان ذلك الشكر هو الاعظام المقترن بالاعتراف لله تعالى بالانعام وهو يستحق لمنعم
واحد وكان انما يتميز في منعمين احدهما منعم باصول النعم والاخر منعم بما دون
ذلك فيعلم ان احدهما يستحق العبادة دون ما زاد والاخر يستحق دون ذلك لا العبادة
فاما في منعم واحد يستحق شكراً كثيراً في نعم كثيرة بعضها يستحق عليه العبادة وبعضها
يستحق عليه شكر وان لم يكن عبادة فانه لا يمكن تمييز ذلك المستحق بعضه من بعض بل ما يجب من
الاعتراف والتعظيم والعبادة التي هي غاية التعظيم سبيله واحد لا ينفصل بعضه عن بعض
ولا يمتنع ان يتزايد الشكر بتزايد النعم في الناس فانهم يختلفون في ذلك ● ويمكن ان يكون
النعمة على الحاضر اكثر منها على المسافر لما يناله من المشقة فلهذا اسقط عنه ركعتان
وان يكون الزكوة انما لزمت الغني دون الفقير وان وجد ذلك المقدار لان النعمة على الغني اكثر
وان يكون النسخ لكثير من العبادات والشدايد التي كانت على من قبلنا لاجل ان النعمة
عليهم كانت اكثر وهم كانوا اقوى واقدر واكثر اموالاً واعماراً او عدداً ● نعم ولاكن
هذا الوجه لا ينقض قول القايل قد يتفق الشخصان في النعمة وان كانت العبادة متفاوتة
وقد يتفاوت النعمة ويجب على الاول نعمة الاكثر من العبادة وهذا ظاهر في صلوة
الحضر والسفر فان المسافر قد يكون النعمة عليه اكثر واعظم من بعض المقيمين وان استوت
النعمة كما نعلم ان اصول النعم فيهما واحدة فما شان احدهما يجب عليه القصر دون
الاخر ● والحق يوجب ما لا ينبغي ان يستحيي منه وان خالف قول الجماهير وهو ان العبادة
لا يصح ان يكون شكراً الا على اصول النعم لما قدمنا ولهذا يجب العبادة على الجملة

التي هي غاية التعظيم والتذلل للمعبود على كل من اختص باصول النعم وان الاعتبار فيها
بالموقع في التعظيم والتذلل لا في المقدار ولهذا اختلف في القادر والضعيف وان كان
وجه الوجوب واحداً وان الشكر على سائر نعم الله تعالى يجب ان يكون مضموماً الى
ما يلزم من عبادته التي هي تعظيمه ونهاية التذلل له. ومتى لم يمكن العلم ان هذه العبادات
التي هي الصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وسائر القرب من الواجبات تثبت
فيها معنى العبادة الا بالشرع فان كل عاقل يعلم انه متى نفى اعتبار الشرع لم يعرف
ان هذه الاركان في الصلوة والاذكار ولا الامساك عن الشراب والطعام فيه
تعظيم لذي الجلال والاكرام لا بقصد ولا بغير قصد وهذا ضروري لا يحتاج فيه الى
الاستدلال. ولكن الله تعالى اعلمنا انها مختصة بالاجلال والاعظام لذي الجلال
والاكرام متى اتينا بها على وجوهها التي شرعها وبينها. وليس يجوز ان يكون مختصة بذلك
لانفسها لانا نعلمها ضرورة اعني نحو هذه الافعال ولا نعلم اختصاصها بكونها عبادة
فدل على ان كونها عبادة امر زائد عليها لا يثبت لمجردها فيقتضي انها انما تثبت بجاعل لها
جعلها على هذا الوجه الذي هو كونها عبادة وليس ذلك الا المكلف والا لم يكن عبادة
منه متى لم يكن مؤثراً في كونها عبادة وبهذا ابطل القول بان الذي جعلها عبادة هو الله
تعالى فان كان هو العابد بها تعالى عن ذلك الا ان يكون معنى جعله لها عبادة انه حكم بان
العبد اذا اتى بها على وجوهها كانت عبادة فهو كذلك ولا يختص كونها عبادة بهذه
الافعال الا ولنا في هذه الافعال نفسها مصالح والطاف واحكام عقلية.
فلهذا اختلفت هذه الافعال والتروك بحسب الاشخاص والاوقات والاماكن وصح ورود

النسخ عليها بحسب اختلاف المصالح في الأزمان والأعيان وغير ذلك وإن كان لا يختلف
في كونها عبادة وإن اختلف في أعيانها فدل ذلك على أن ذلك لكونها شكرا وعلى
أن تجرد هذه الأفعال وجب علينا لكونها مصلحة ولطفا وهذا المعنى قد أشرنا إليه في
كتاب الشهاب وذكرنا أنها وإن وجبت لكونها شكرا فإنها لذلك تكون لكونها وجوه تزيد به
هذا المعنى الذي ذكرناه الآن وإن كان المختلفون على فرق فمنهم من قال هي شكر النعم
الله تعالى ومنهم من قال هي لطف غير شكر وإن كان يوجد في كلام قاضي القضاة ما يدل
على ما ذكرناه والقرآن ينطق بذلك فإنه تعالى ذكر في الصلوة أن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فأوضح أنها لطف وقال اعملوا آل داود شكرا فبين أنها شكر فبان أن هذه الأفعال
والتروك الشرعيات إنما وجبت لوجهين أحدهما لكونها شكرا وثانيهما لكونها لطفا
كما أن الفعل قد يصح لكونه تعظيما وعبثا معا ولهذا وجب علينا أن نأتي بها على سبيل التعظيم
لله والخضوع والذلة لأن ذلك هو معنى كونها عبادة وإن نفعلها مجردة فلا نجعل هذا
التعظيم والخضوع مختصا بغيرها من الأفعال والتروك لما كان الصلاح لنا في هذه الأفعال
والتروك الشرعية. فأما قول القائل إنه يلزمكم على ذلك أن لا يجب الثواب على الله تعالى على
على هذه العبادات لأن هذه العبادات توازي نعم الله تعالى لكونها شكرا عليها ويستحق
على المشكور على النعمة السابقة نعمة أخرى توازي شكر الشاكر له. فالجواب عنه
أنا نقول إنا قد بينا أن العقل يقضي بأن العبادة واجبة علينا شكرا لله تعالى على أصول النعم
وأن سائر النعم لا تحصى ولا تعد وأنه يستحق عليها الشكر لا محالة ومن المعلوم الواضح أن
هذه العبادات لا توازي الأول من نعم الله تعالى بل توازي بعض الأدنى إعطاؤنا ووهبنا ما

عبادة

هو دون حاسة العين والسمع والبصر وتفصاله فيما نرضيه هذا النصب في الصلوة
في اليوم والليلة لكان قليلاً في ضمن بعض تلك النعم وان كنا قد ذكرنا انه لا يعتبر
بالمقدار في الشكر بل بما يقع من الاعظام والاجلال والخضوع والتذلل فقط وبلوغه
المبلغ العالي في ذلك والثواب من الله تعالى على ذلك تفضل وانعام ولولا ذلك لما
كان متفضلاً علينا باصل التكليف لانه اذا كان الثواب يتنزل منزلة الاجرة على الاعمال
فقد ثبت في الشاهد ان من استاجر اجيراً على عمل من الاعمال ليعطيه اجرته فانه وان
استحق عليه الاجرة على ذلك فانه لا يكون متفضلاً عليه بذلك الاستيجار فلو كان انما عوضنا
تعالى بالتكاليف الشاقة لاجل ان يعطينا هذه الاجرة التي هي الثواب العظيم لم يكن
متفضلاً علينا بالتكليف وقد ثبت انه تعالى متفضل علينا بالتكليف لما بينا ان التكليف
ليس الا كمال العقل المتضمن لوجوب واجبات وقبح مقبحات وحسن محسنات وخلق الشهوة
والنفار اللذين يتعلقان بالافعال والتروك على ما تقدم بيانه . فان قيل انه
كان يمكنه ان يغنينا بالحسن عن القبيح ولا يشق علينا الفعل ولاجل جعله شاقاً علينا
استحققنا عليه الثواب ووجب عليه تعالى فعله . لانا نقول انما يقتضي قولك انا نستحق
عليه تعالى فعله فان عنيت بذلك انه يحسن منه تعالى عند ذلك المنافع العظيمة المقرونة
بالاجلال والتعظيم وكان لا يحسن منه ذلك التعظيم اولا قبل هذه الافعال والتروك
فهذا صحيح ولانه لا يجب اذا حسن منه تعالى عنده فعله ولم يحسن منه عنده ان لا يفعل
ذلك ان يقال فانه واجب عليه الاترى انه يحسن للمدح والتعظيم الكبير لمن فعل الطاعات
وتجنب المقبحات ويكون ذلك مستحقاً علينا له وان لم نقل كان ذلك واجباً علينا

وان عنيت بذلك انه لو لم يفعله تعالى لكان المكلف قبيحا فقد بينا ان ذلك لا يدل على وجوب
الفعل • وان اردت باستحقاقنا للثواب عليه تعالى عند فعل الطاعات واجتناب المقبحات
ان الثواب جار مجرى المدح من المنعم للشاكر على النعم والايادي لما فعل العمل الحسن وهو
الشكر فذلك صحيح ولا يقتضي ان ذلك واجب عليه له وانما حسن منه ذلك كما حسن من سائر
العقلاء وانما يختص القديم تعالى في الثواب بانه قد علم انه يجازي به ووعد به على الامتثال
لا من جهة كونه مستحقا عليه كاستحقاق الموعود على الواعد له بالوفا بالوعد ولكن هذا
من الوجوب في شي • ولقايل ان يقول لو كان الثواب واجبا عليه لاجل الاعمال لما تقدر
تقدر الاعمال لكثرة العمل الصالح ولا لقلته ولا صح القول بالموازنة والاحباط
ولا التكفير في الاعمال والاجماع منعقد على ذلك • ويمكن ان يجاب على ذلك بان
الذي يتعلق به الجزا والموازنة والاحباط والتكفير هو امران احدهما مجرد العمل
الذي يجب لامر راجع الى نفسه من كونه رد الوديعة وقضا الدين وشكر النعمة وابقا
للضرر واشباه ذلك دون ما يفعل شكرا له • وثانيهما ما يكون لطفا في ذلك من اعمال
المشروعة من الصلوة والزكوة وغير ذلك لاجل ان هذه الامور انما كانت شاقة لان الله
تعالى جعلها شاقة وكان يمكن ان لا يجعلها علينا شاقة وان يغنينا بالحسن عن القبيح يجري
ذلك مجرى انزال الالام التي يقتضي استحقاق الاعواض وبمنزلة الجنايات التي يقتضي في الشاهد
استحقاق الارش ويكون ما فيهما من معنى العبادة هو الذي يكون شكرا لا يقتضي استحقاق
الثواب وانا قد نبهنا على ان الصلوة مثلا مختصة بامرين احدهما انها شكر لنعمة الله تعالى
وثانيهما انها لطف في واجبات اخر فمن حيث هي شكر لا يقتضي الثواب ومن حيث هي

25

لطف يقتضي ذلك ويكون هذا معنى قولنا ان الثواب لا يستحق على الله تعالى على العبادات
اي على هذه الافعال والتروك من حيث هي عبادة وان استحق عليها من حيث هي لطف
في الواجبات. فاما القول بان الثواب واجب على الله تعالى فذلك لا يجوز على الاطلاق
الا مع التقييد بما بينا لانه يوهم انه قد وجب عليه لنا من الواجبات ما يشابه الواجبات علينا في الشاهد من شكر النعمة وقضا الدين ورد
الوديعة فان هذه الواجبات وجبت علينا لكونها شكر النعمة وقضا للدين ورد ا
للوديعة لا لتقدم الانعام ممن وجبت عليه على من وجبت له وهذا بخلاف الثواب
فانه انما يستحقه العبد على الله تعالى لتقدم الانعام منه تعالى على العبد وهذا على حسب
الواجب الذي يوجبه العقل في الافعال فان العقل لا يقضي ان الواجب يجب علينا للعين
لانعامنا عليه مما اولاه لم يجب ذلك الواجب وانما يجب علينا الفعل لا لتقدم الانعام
منا فاطلاق القول بانه واجب عليه تعالى يوهم انه لم يكن ذلك لسبب الانعام منه تعالى
وذلك خطا وايهام الخطا قبيح لا يجوز اطلاقه عليه تعالى. فان قيل اليس يجب على
الواحد منا لغيره رد الوديعة لتقدم النعامة عليه بحفظها وما هو طريق الى استحقاق
ردها ولا يتم ردها الا به وهو التكفل بها كذلك لا يمتنع ان يجب عليه الثواب
لتقدم النعامة على العبد بما هو طريق الى الاستحقاق وبما لا يتم اعطا الثواب الا به وهو التكليف
قلنا ان رد الوديعة لم يجب لما ذكرته وانما وجب لكونه رد الوديعة فقط بدليل انا
متى علمناه رد الوديعة علمنا وجوبها وان فقد كل امر يشار اليه مما عداها ومتى لم
نعلم كونه رد الوديعة لم نعلم وجوبها وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك

ولو كان يجب رد الوديعه لتقدم الانعام عليه لوجب على من انعم على غيره بنعمه ان
يجب عليه لاخر اخر لتقدم تلك النعمه وهذا لا ينتهي فان الانعام يوجب الحق على المنعم
بل يجدد الايجاب على المنعم عليه للشكر واخاسه. وكيف يصح ما ذكره السائل
الا ترى ان من لم يقصد الانعام على الغير بحفظ الوديعه ولا يخطر بباله اوان
ذلك للمكافاه بمثلها فانه يجب عليه رد الوديعه وان لم يكن تقدم منه الانعام
عليه بحفظها فلم يصح ما ذكره وبذلك يبطل القول بانه وجب عليه ردها على المودع
لانه تقدم من الانعام ما لا يتم الرد الا به وبان بذلك ان استحقاق الثواب عليه تعالى
لا يشابه ما يجب في العقول. فان معنى ذلك انه تعالى انعم علينا بالنعم الكثيره التي لا يمكن
احدا ان ينعم بمثلها من اصول النعم وفروعها ثم يتفضل تعالى بانه ينعم علينا بسبب قبول النعمه
علينا ما هو اعظم واكثر وهو الثواب العظيم والاجر الكبير في جنات النعيم فهذا الافعل
الا انه داخل في سبيل التفضل بل في اعلى الانعام والتفضلات. فان قيل لو لم يجب
الثواب على الله تعالى لحسن منه الاخلال بالثواب ومعلوم ان ذلك قبيح. قلنا ان الله
كان يحسن منه ان يخل بالثواب بان لا يتقدم منه الانعام فاما بعد الانعام منه فان
اخلاله بالثواب يكشف عن امرين يقبحان احدهما ان يكون التكليف قبيحا لانه يكون قد فعله لا
ليصل المكلف الى المنافع التي هي منافع الثواب ويكون التكليف اما عبثا واما ظلما ان كان
مفعولا للاضرار بالغير ابتدا وثانيهما انه يكشف عن الكذب في وعده بالثواب للمؤمنين وهم
القائلون لانعام رب العالمين فهذا القبح عند الاخلال بالثواب لا يرجع الى الاخلال به
وانما يرجع الى ما ذكرناه. وقد بينا ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن قبح غيره ودل عليه فانه

فان قيل انه لا يصح قولكم ان الاخلال بالعقل اذا انكشف عن قبح غيره فانه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل
لما فعله من المستاجر اذا اخل بالاجرة بعد اخل بما وجب عليه واما وجب عليه ذلك لان ترك هذا
الواجب وهو الاجرة ينكشف عن قبح الاستئجار قلنا هذا لا يصح لان الاجرة واجبة لامر راجع
اليها لا لانه ينكشف تركها عن قبح الاستئجار لان الاستئجار قد يصح اذا كان غبنا للمولى الاستئجار على
توقع الهوى فان وجبت الاجرة قد اعطى العالم حسب لان لا يصح الاستئجار والله الهادي

لا يقتضي وجوب ذلك الفعل ولعل ذلك يزداد وضوحا عند الكلام في الوعد والوعيد
والله الهادي فهذا هو الكلام فيما يستند كونه شكرا او كونه لطفا من الواجبات
الشرعية من الافعال. فاما ما يجب اجتنابه شرعا من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك
فانما وجب ذلك لقبحه وقد اختلف مشايخنا في وجه قبحه فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة
الى انه على ضربين منه ما يقبح لانه منع من الواجب وهو كل ما لا نعلم قبحه الا مبنيا على العلم
بوجوب غيره حتى لولا وجوب ذلك الغير ما علمنا قبحه فان وجه القبح فيه كونه مانعا
من الواجب. ومالا يكون كذلك يكون قبحه لكونه مفسدة. وقد دل الشرع على قبائح مخصوصة
ان ذلك لكونها مفسدة نحو الخمر والميسر فانه يوقع العداوة والبغضاء اللذان يقبحان
عقلا. وذهب الشيخ ابو علي الى ان القبح في قبائح الشرع لكونها مانعة من الواجب فقط
وان كان ابو هاشم قال بمثل ذلك ثم رجع عنه. وانما منع ابو علي ان تقبح القبائح الشرعية
لكونها مفاسد لاعتقاده ان فعل المكلف لا يكون فيه مفسدة قال لانه قد ثبت ان
الله تعالى لا يجوز ان يفعل المفسدة لكونها قبيحة فلو كانت في فعل المكلف مفسدة لكان
لا يقع منه قبائح الشرع من الزنا وغيره بل كان يجب ان يصرفه الله تعالى عن ذلك والا
لم يكن مزيحا للعلة. فلما وقع ذلك منه علمنا انها ما قبحت لكونها مفاسد. وقد
قال ابو علي بان ما كان في افعال غير المكلف من المفاسد للمكلف لا بد ان يصرفه القديم
عنها والا قبح منه ذلك التكليف قال واذا ثبت ذلك صح ان القبائح الشرعية ما قبحت
الا لكونها تركا للواجب لانه لا وجه لقبح ذلك يشار اليه سواه. واحتج ابو هاشم

بانه لا يمكن الاشارة الى فعل واجب يكون الزنا وشرب الخمر مانعا منه على الاطلاق
فلو كان لا يقبح الا لذلك لوجب ان لا يعلم قبحهما الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب
وذلك محال وهذا الخلاف ليس مما يمنع من الصلوة من الاشتغال فانا نعلم قبحه لكونه مانعا
من هذا الواجب نحو البيع وقت النداء ولهذا قال تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع لما كان ذلك مانعا من هذا الواجب . ويمكن ان يقال لابي علي
انه يجوز ان يقع المفسدة من فعل العبد ولا يدل ذلك على قبح التكليف منه تعالى لانه عز وجل قد
نهاه عن ذلك القبيح وزجره عنه وحذره منه فاذا فعله فمن قبل نفسه اتي لا من قبل الله عز
وجل كما ان العبد يقع منه سائر القبائح العقلية ولا يدل ذلك على قبح التكليف من الله
تعالى لحلاوة الاستفساد لو وقع من القديم تعالى او وقع من بعض من لا عقل له فان ذلك يدل
على انه تعالى قد اختار فعل ما يدعو الى القبيح وذلك قبيح لان العبد لا يمكنه الانفصال عما
يفعله الله تعالى فلا يمكنه المنع من جهة ما يقع من المفاسد في افعال من لا عقل له . ويمكن
ان يقال لابي هاشم ان ما ذكرته من انه لو قبح لكونه مانعا من الواجب لما صح العلم بقبحه الا بعد
العلم بذلك الواجب الذي هو منع منه لا يصح لان ذلك انما يلزم فيما يكون وجه القبح فيه دليلا
على القبح . فاما في الشرعيات فان الدليل على القبح هو النهي من الله تعالى وما يجري مجراه فلم يصح ذلك
وان كان الصحيح ما ذكره ابو هاشم فانه لا يعقل وجه لاجله يقبح هذه القبائح الشرعية
الا ما ذكره من كونه مفسدة او مانعا من واجب لان ما عدا ذلك من كونه ظلما
او كذبا او تكليفا لما لا يطاق او جهلا او اضرارا بالنفس او ما اشبه ذلك من الوجوه
العقلية في القبح لا يصح في هذه القبائح الشرعية ولا يعقل فيها فلم يبق الا ما ذكره وان

لم يعلم بتفصيل ما يمنع من الواجب عما هو مفسدة الا ما علمه الله تعالى كما علمنا بقبح ذلك
في الخمر والميسر وفي قبح البيع وقت النداء فهذا هو الكلام في تمييز ما يكون لطفا عن غيره
اذا كان من افعال العباد او نوافلهم او ما يكون مفسدة عن غيره. واما الضرب
الاخر وهو في تمييز الالطاف او المفاسد عما تشتبه به من التمكينات وما اشبهها من فعل الله
تعالى فاعلم ان التمكين واللطف وان اشتركا في انه لا بد ان يفعلهما الحكيم تعالى للمكلف
وان التكليف من دونهما يكون قبيحا وفي كثير من احكام التمكين فانهما يفترقان من وجهين
احدهما ان من حق التمكين من الشيء ان يكون ممكنا من خلافه حتى لا يصح ان يمكن الله تعالى
من الحسن الا وهو ممكن من القبيح. وهذا بخلاف اللطف فانه يكون لطفا داعيا الى
الطاعة غير داع الى المعصية حتى انه اذا كان داعيا الى المعصية كان مفسدة
ولا يصح ان يكلف ولم يمكن من فعل المعصية اصلا فصار تمكينه من المعصية وان حصلت عنده
حسنا ما لم يقصد به فعل المعصية بخلاف ما يدعو الى القبيح فانه يقبح اذا فعل به ما يدعو الى
ذلك وان لم يقصد به الاستفساد عند شيوخنا. وثانيهما انه لا يكون لطفا ولا
مفسدة الا مع التمكين حتى اذا لم يكن ممكنا من الفعل ثم فعل به ما يدعو الى فعله لا يكون لطفا
له ولذلك لو فعل به ما يدعو الى القبيح لا يكون مفسدة والتمكين ليس يصح ان يكون
شرطا في نفسه وقد دخل في ضمن ذلك التفرقة بين التمكين والمفسدة وعلى هذا الاصل يبنى
الخلاف بين شيوخ العدل بين ما يصح ان يفعله الله تعالى وبين ما لا يفعله بالمكلف فان التمكين
واللطف يفعله الله تعالى والمفسدة لا يفعلها عز وجل وقد اختلفوا لذلك في مسائل
نذكر الان بعضا من ذلك. منها قولهم ان احسانه تعالى لا يتم في التكليف الا بخلق الولد

الذي لولاه لم يؤمن وما مانه الولد الذي قد علم أنه لولاه لما فسد أبوه ولا كفر كما ذكر
تعالى في الكلام وهذا بلا خلاف بينهم فالأول من قبيل اللطف والثاني من قبيل المفسدة
ومن فوائد ذلك وبين ما لا يمكن التكليف إلا معه نحو الاستطاعة في الحج وغيره • ومنها
أنهم اتفقوا من فوائد تكليف من المعلوم أنه يرد النار وبين تكليف زيد إذا علم من حال
عمرو أنه يعصي لذلك ويرد النار فجعلوه ممكنا والثاني مفسدة للأصل الذي بيناه • ومنها
تبقية الكافر إذا كان المعلوم أنه يؤمن • قال أبو علي تجب عليه تعالى تبقيته وقال أبو هاشم
لا تجب وهو قول قاضي القضاة • حجة أبي علي أن ذلك لطف له في إزالة عقابه
وأيضا فاخترامه يكون مفسدة في أنه لا يتمكن من إزالة عقابه • واعترضه قاضي القضاة
بأن هذا يقتضي أن يكون لطفا في الماضي قال الشيخ محمود يجوز أن يعني أبو علي أنه كاللطف
لأن الغرض به ليس إلا أن يقوى دواعيه إلى ما كان جرى في تكليفه فيفعله فيتخلص من العقاب
فوجبت تبقيته لذلك • وحجة أبي هاشم أن هذا ابتداء تكليف وقد ثبت أن
ابتداء التكليف لا يجب وكذلك إبقاؤه لأنه ابتداء التكليف في غد فإن تكليفه في اليوم الأول
ليس هو تكليفه في اليوم الثاني بل الثاني تكليف متجدد ولا سيما أن من حق اللطف أن يتقدمه
التمكين كما تقدم • ولقائل أن يقول إن الذي دعاه تعالى إلى تكليفه وهو علمه بأنه
طريق إلى استحقاق الثواب يدعوه إلى تبقيته حتى يبلغه تلك الطريق إلى الثواب والإعادة
على عرضه الأول بتكليفه ليبلغ إلى الثواب بالبعض والإبطال • وأيضا فدواعيه
متوفرة إلى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على تبقيته وغير ممنوع منه فوجب
تبقيته من طريق الدواعي عندنا وعندهم ومن طريق وجوب الأفعال عندهم كما احتج به

بعضهم في وجوب اللطف • وقد ذكر قاضي القضاة أنه يمكن أن يقال يحسن تبقيته لأجل
ذلك لا لأجل اللطف لكن لأجل التمكين وإن لم يرد به ما كان ذاتاً لم يصح • وأيضاً فإن الله
تعالى عز وجل كريم متفضل حليم وإن من كرمه وحلمه أن يتفضل بالتكليف تعريضاً للثواب
وهو يعلم أنه إن لم يخترمه بلغ إلى الثواب ثم يخترمه دونه ويحول بينه وبينه ولو بقاه
لوصل إليه لا محالة ولا سيما مع ما طبع عليه وركبه من النزوع إلى الشهوات القبيحة و[illegible]
وأنه لو شاء لأغناه بالحسن عن القبيح فلو جاز أن يخترمه على ذلك لجاز أن يقال بأنه كان يمكن
أن لا يقبل توبته ولا يقبل عذره إذا رجع إليه بعد معصيته فكما أنه لا بد أن يقبل توبته
وإن كان قد اخترم لكثرة جرائمه وارتكب العظائم كذلك لا بد أن يبقيه حتى يتوب إذا كان
في علمه أنه إذا أبقاه يتوب لأن الداعي له إلى قبول توبته يدعوه إلى ما لا يتم توبته إلا به
وهو تبقيته وترك اخترامه فهذا ما يمكن أن ينتصر به هذه المقالة والله الهادي •
ومنها اخترام المؤمن إذا كان المعلوم منه أنه إن بقاه كفر ومات على كفره ❊
فإنهم اختلفوا في ذلك • وذهب الشيخ أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنه لا يجب
هذا الاخترام ولا يقبح هذه التبقية وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي إلى أنه يجب اخترامه
حجة الشيوخ أن تبقيته من سبيل التمكين وابتداء التكليف وقد ثبت أن التمكين من
القبيح لا يقبح وأن الابتداء بالتكليف لمن يعلم أنه يرد النار لا يقبح فوجب أن يحسن هذه التبقية
وأن لا يجب الاخترام • وللقائل أن يقول أن تبقيته له مع علمه بأنه يبطل ثوابه ويعصي
ربه ويهلك ويفسد نقض لغرضه بالتكليف لأنه كان عرضه به الثواب الذي قد استحقه
المكلف فتبقيته مع علمه بكفره لأجلها يعود على غرضه بالتكليف بالنقض والإبطال

وقد ثبت انه تعالى ارحم الراحمين ولا حاجة له الى اهلاكه واعطائه وقد صار ناجيا
فكيف يقال بانه يفعل به ما يهلك ما قد استحقه وهذا ابعد من الكرم والجود ولا سيما مع
وعده تعالى بانه لا بد ان يدخل المؤمنين جنات تجري من تحتها الانهار فان ذلك يقتضي انه عز وجل
لا بد ان يبلغهم الى ما قد وعدهم والا كان الوعد كذبا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ۰ وايضا
فان هذا التكليف الباقي الذي يلقى معه يجري مجرى تكليف زيد اذا علم ان عمرا يكفر عنده
ويجري تكليف زيد ثقلا اذا علم انه يعصي في فعل اخر سوى كما ان ذلك لا يفعله تعالى لانه مفسدة
عند شيوخنا بالاجماع ولانه يعود على غرضه بالتكليف بالنقض والابطال كذلك في مسئلتنا
بل ذلك فيها اولى واحرى لانه قد استحق من الثواب ما لو لا تبقيته لوصل اليه لا محالة فلا
يجوز ان يحبطه بهذه التبقية والله الهادي ۰ وحكى الشيخ محمود بن الملاحمي
كالذي ذكرناه لانه قال بانه يجري مجرى المفسدة وبعض الغرض بالتكليف الاول وهذا
بخلاف من ظاهره الايمان وباطنه الكفر والعصيان فانه يجوز ان يبقيه تعالى وان علم انه يظاهر
بالكفر والعصيان لانه لم يستحق بعد شيئا من الثواب فيكون مفوتا عليه ولان تبقيته جار مجرى
المفسدة له في الاول لان التزاما في ذلك لانه كان لا يجري عليه احكام الكفار فصار ب
يجري عليه وهذا جائز لان ذلك جار مجرى الخذلان له حتى اجريت عليه الحدود والعقوبات
في الدنيا الا ترى ان الفاسق قد يزني ويشرب ويسرق ولا يحد لفقد العلم بذلك ثم يجري
عليه ذلك عند ظهوره او شهادة من يشهد به ولا يكون ذلك قبيحا في حقه كذلك في مسئلتنا
ولذلك فان ذلك يخالف حكم المؤمن باطنا وظاهرا اذا علم الله تعالى انه ان ابقاه فانه
يفسق ثم يتوب ويؤمن فانه لا يحبط احترامه ويجوز تبقيته لانه يجوز ان يستحق بتوبته

وايمانه بعد ذلك الذي ما فات عليه بفسقه من ثوابه ولاسيما على قولنا ان طاعاته
تعود مؤثرة في استحقاق الثواب بعد توبته على ما سنفصله في التوبة ان شاء الله تعالى
بخلاف ما لو ثبت انه لا يستحق شيئا من الثواب لاصراره او يستحق دون ما كان يحصل له اولا
فان ذلك لا يفعله القديم تعالى لان الداعي له الى التعريض لنيل العالي من الثواب
يدعوه الى اخترامه لان لا يفوت عليه ما يصل من ذلك وعلى هذا ينبغي ان يتاول الايات
في القران نحو قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم على ما ذكر من انهم قوم من
اليهود كان قبل البعث امنوا بمحمد فلما بعث كانوا منافقين ولم يكن ايمانهم حقيقيا وكذلك
قوله ان الذين امنوا ثم كفروا يكونون في المنافقين كما ذكره العلماء • وكذلك في قصة بلعم
وقصة ابليس وايمانه ان ذلك يكون ايمانا غير حقيقي بل نفاقا فعلى هذا يجري القول في
هذه المسئلة والله الهادي • ومنها اختلافهم في تقوية الشهوة التي عندها يقع
وكان لا يقع من دون هذه الزيادة قال ابو علي لا يحسن هذه الزيادة ولا يفعلها وما يقع
من المعصية عند قوة الشهوة كان يقع من دونها وقال ابو هاشم لا يقبح هذه الزيادة
وكذلك تبقيه ابليس وتمكينه من الوسوسة قال ابو علي لو كان يفسد به احد ما ابقاه الله
او كان لا يمكنه من ذلك • وقال ابو هاشم يجوز ان يفسد به ولا يقبح تبقيته ولا تمكينه
من ذلك وحجة ابي علي ان ذلك مفسدة والمفسدة قبيحة والله تعالى لا يفعل
القبيح وحجة ابي هاشم ان ذلك زيادة مشقة تجري مجرى ابتداء التكليف للتعريض
للثواب وحجة ابي علي ان هذه الشهوة الزائدة والتمكين لابليس من ذلك الدعا
لكون مفسدة لانا لا نعني بالمفسدة الا ما يكون المكلف معها اقرب الى فعل القبيح مع
ما كلف تركه وترك ما كلف فعله مع تمكنه

في حال الفعل والترك وهذا المعنى حاصل في ذلك فكان قبيحا لا لعلة القديم تعالى فاذا
فعله واختار المكلف عنده المعصية علمنا انه كان يختار من دون هذه الزيادة ومن
دون ذلك الدعا ويمكن الاعتراض على ابي علي ان الله تعالى حكى عن ابليس انه يقول في الاخرة
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فبين انهم قد ضلوا بسببه
ولانه لو لم يكن يضل عند دعائه احد لكان لا معنى لله تعالى وكذا قوله تعالى في ذكر (ما حكم)
اهل النار وعويلهم ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
ويمكن الاعتذار لابي علي بانه يمكن وقوع الضلال عند دعائهم على وجه كان يقع من دون
دعائهم ويكون المكلف يقع ذلك منه سوا دعوا او لم يدعوا ، ويمكن الاحتجاج لابي
علي بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وبقوله كلا ان الانسان
ليطغى ان راه استغنى ، وبقوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر
بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فبين انه يمنع المفسدة وان كان التكليف معها اشق *
وكذلك قصة الغلام الذي قتله موسى عليه السلم (انكر) لان بقاه مفسدة وان كان لو بقي لكان
التكليف اشق ، ويمكن الاعتذار لابي هاشم بانه يمكن انه انما منع من الغنا المخصوص ومن
بقا الولد لان التكليف معه اشق والثواب عليه وعلى غير الاشق على سوا من غير زايد *
وكذلك انما منع من بقا الغلام لان ثواب ابويه مع بقايه ومونته سوا والتكليف مع
بقايه اشق فيكون مفسدة مع هذا دون ان يكون ذلك الغنا وبقا الغلام مفسدة في
التكليف ثوابه اكثر لانه يجوز التعريض لتلك الزيادة فافترقا ، ولقايل ان يقول

اذا كان الغرض بالتكليف هو تمكين المكلف من الثواب وتعريضه له وكل ما لا يتم
ذلك التكليف الا به كالاشتهاء والنفار يكون في الحسن جاريا مجراه وكل ما لا يتم
التكليف من دونه ولكنه معه يكون اقرب الى فعله او اختار عنده فعله فان ما يدعوه تعالى
الى التكليف يدعوه الى ذلك وكل ما يكون معه اقرب الى ان لا يفعل ما كلف او يعصي به نحو
زيادة الشهوة وتمكين ابليس من الدعاء على ذلك الوجه فان ما دعاه الى التكليف يصرفه عن فعل
ذلك الذي يفسد عنده الا ان يفعله تعالى مع رفعه للتكليف وهذا اقوى قول للشيخ
ابي علي ولا يشبه ذلك ما اذا علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا لشرع كان ذلك باعثا
على حرب المكذبين له فان هذا الفعل لا يكون مفسدة لان المفسدة انما تكون مع التمكين
وهذه البعثة فهذا التمكين هي تمكين من التكليف بالشرعيات من حيث لا يمكن الشرعيات الا
ببعثة النبي اصلا تجري مجرى العقل الذي هو تمكين من التكليف بحيث لولاه لما صح التكليف اصلا
وهذا خلاف ما لو علم الله تعالى انه ان بعث رسولا اخر يدعو الى مثل ما دعا اليه الاول
حاربه المكذبون له بعد ايمانهم فان هذا يكون مفسدة ولا يبعثه الحكيم تعالى. ويحتمل
ان يقال ويكون مفسدة اذا علم ان محاربته تحصل ممن هو كافر بتلك الشريعة اصلا لان بعثته
قد دعت الى فعل هذا القبيح الذي كان يمكن ان يفعل وان لا يفعل. ويحتمل ان يقال لا يكون
مفسدة في حق من هو كافر لانه ليس فيه تمكين من الحرب وان لا تجارب الا به وهذا اولى وبذلك
يتم الكلام في هذا الضرب وبتمامه يتم الكلام في الموضع الخامس وهو فيما يشتبه باللطف
والتمييز بينه وبين غيره. واما الموضع السادس وهو في بيان اقسام اللطف
واحكام كل قسم منه على التفصيل. فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان انواع

الالطاف والمصالح. وثانيهما الكلام في كل نوع منها. اما الموضع الاول وهو في بيان انواع الالطاف والمصالح. فاعلم ان المصالح الدينية نوعان احدهما من فعل الله تعالى والثاني من فعل غيره. وفعله تعالى نوعان مضار ومنافع والمضار نوعان امراض وغير امراض وغير الامراض انواع الآجال والغلا وغيرهما. والمنافع نوعان احدهما ما يختص المكلف نحو الصحة وما اشبهها. وثانيهما لا يختصه وذلك انواع نحو الرزق والرخص والخصب وغير ذلك فينبغي ان نتكلم في جميع هذه الانواع الخمسة وهي الامراض وما يتصل بها والآجال والغلا والرخص في جملتها وان كان من قبيل المنافع التي الكلام فيها واحد ثم الارزاق والخصب والصحة تدخل في ضمن ذلك ثم نتبع ذلك بما يكون من المصالح من افعال العباد فهذه هي المصالح الدينية والله الهادي. واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها فنحن نتكلم فيها على الترتيب الذي ذكرناه اولا والله الهادي.

النوع الاول

من المصالح الدينية الامراض والالام

والكلام منها يقع في اربعة مواضع. احدها الكلام في اضافتها الى الله تعالى. وثانيها الكلام في حسنها وثالثها الكلام في وجه حسنها. ورابعها الكلام فيما يستحق عليها. اما الموضع الاول وهو الكلام في اضافتها الى الله تعالى فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف.

اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض من فعل الله تعالى وهذا هو مذهب اهل الاسلام كافة وذهبت الطبايعية الى انها تحصل بتاثير الطبايع وغلبتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وليس هو ما ذكره من هذه الاعراض بل هي طبايع وامور معنوية

جزئيه ومركبه وربما مالت المطرفية الى هذا القول . وذهبت الثنوية الى الاعراض
حصلت بتاثير الظلمة بناء على انها من قبل الاشرار وان الشر لا يكون الا من الظلمة . وذهبت
المجوس الى انها بتاثير الشيطان وهو اهرمن عندهم بناء على ان الشرور كلها منه وربما ذهبت
اليه المطرفية فثبت الموضع الاول . واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . فالذي يدل على ذلك ان الاعراض محدثة وكل
محدث يحتاج الى محدث ومحدثها لا يكون الا الله تعالى . وهذه الدلالة مبنية على ثلثة
اصول اما الاصل الاول وهو انها محدثة فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انها امور
زائدة على الاجسام والثاني انها محدثة اما الموضع الاول وهو انها امور زائدة
على الاجسام فالذي يدل على ذلك انها لو كانت هي الاجسام لوجب في كل جسم منها ان يكون
مريضا وكان ذلك لا يختص الحيوان دون الجمادات . وايضا فانها تتجدد وتزول
والجسم على حالته . وايضا فانا نقدر على الالام التي هي من جنس الاعراض ولا نقدر
على الاجسام . وايضا فان الاجسام مشتركة في كونها اجساما ومفترقة فيما ذكرناه
فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت
وافترقت في حكم واحد وذلك محال فثبت بذلك انها ليست هي الاجسام . واما الموضع
الثاني وهو انها محدثة فالذي يدل على ذلك ما قد مر من انه يجوز عليها العدم
والبطلان والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان . واما الاصل الثاني وهو ان كل محدث
يحتاج الى محدث فقد تقدم بيانه وبذلك يبطل قول الطبائعية والمجوس والثنوية والمطرفية
واما الاصل الثالث وهو ان محدثها ليس الا الله تعالى فالذي يدل على ذلك انها لو لم يكن

من فعل الله تعالى لكانت من افعال القادرين من العباد لانه لا فاعل الا الله تعالى او العباد
لما قدمنا انه لا ثاني لله تعالى ولا يجوز ان يكون من افعال القادرين من العباد لوجهين احدهما
انه كان يجب ان يحصل بحسب قصودهم ودواعيهم وينتفي بحسب كراهتهم وصوارفهم ومعلوم
انها تحصل وان كرهوا حصولها في انفسهم واولادهم وينتفي وان احبوا حصولها في اعدائهم
الوجه الثاني انها لو كانت من افعال العباد لم تخل اما ان يكون من افعال المرضى في انفسهم
او من فعل غيرهم فيهم ومحال ان يكون من افعالهم في انفسهم لمثل ما قدمناه اولا ومحال
ان يكون من فعل غيرهم من العباد فيهم لانه لا يخلو ان يفعلوها في غيرهم اختراعا او لا
ومحال ان يفعلوها اختراعا لان الواحد منا لو قصد الى اختراع الالام في غيره لتعذر ذلك
عليه على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ونعلم ذلك باضطرار كما نعلم باضطرار انه
يتعذر عليه تحريك الاجسام البعيدة منه من غير اله ولا سبب. ومحال ان يفعلوها
في غيرهم لا على سبيل الاختراع لان ذلك لا يصح الا باستعمال محل القدرة في الجسم الذي يحدث
فيه الالم او استعماله بالمماسة لما ماسه ومعلوم ان الواحد منا يجد الالام العظيمة
بالحمى والصداع وغير ذلك وان لم يحس بمماسة غيره له ونعلم ذلك ضرورة فلا يجوز مع ذلك
ان يكون بفعل احد من القادرين من العباد. يبين ذلك ويوضحه ان الالام اما ان يكون
متولدة عن التفريق لبنية الحيوة كما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة او يكون
هي نفس التفريق والوهي لبنية الحيوة وايهما كان فانه لا يحس بمماسة من احد لتفريق بنيته
وان كان يجد الالام العظيمة بالصداع وغيره والنسا وغيره فبان بذلك ان الامراض الحادثة
والالام التي هي الامراض الحادثة انما يكون بفعل الله تعالى. فان قيل انما

ذكرتموه فرع على اثبات الالم في نفسه عرضاً يحل الجسم وانه نوع سوى شي من انواع الاعراض

فبينوا ذلك ليصح ما ذكرتم. قلنا ان الآلام من اجلى المدركات واظهرها فان كل

عاقل يعلم انه يحس بالالم عند الحمى والصداع ووجع الضرس وغير ذلك ولا يخفى ذلك

على الصبيان المراهقين فضلاً عن العقلاء البالغين. فاما القول بانه امر زايد على الاجسام فقد

تقدم بيانه. واما انه امر يختص المحل فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ضرورة التفرقة

بين العضو الذي فيه الالم وبين غيره من الاعضا ولهذا يجد المصدوع التفرقة بين راسه

في الالم وبين سائر بدنه ومن به عرق النسا فانه يجد التفرقة بين اعالي بدنه واسفل بدنه

وكذلك من به وجع الضرس يجد التفرقة جلية ظاهرة فلو كان الالم راجع الى الجملة

لم يصح فيه هذه التفرقة. فاما هل هو التفريق او غيره. فقد اختلف شيوخنا في ذلك

فذهب ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه امر زايد على التفريق لبنية الحيوة وذهب

الشيخ ابو اسحق بن عياش الى انه هو التفريق لبنية الحيوة وزوال الاعتدال وهذا القول

هو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي. وحجة قاضي القضاة ان الالم يدرك بمحل الحيوة في

محل الحيوة ولهذا نعلم ضرورة ذلك منه ونفرق بينه وبين غيره في ذلك فلو شاركته الحرارة

في انها تدرك بمحل الحيوة فانها تفارقه في انها تدرك في غير محل الحيوة. قالوا ولهذا

قلنا ان اللذة هي الالم بما شاركته في ذلك وانما تفترقان بان الشهوة تتعلق باحدهما فيكون

لذة والنفار يتعلق بالاخر فيكون الما. وقد بينت ان الافتراق لا يدرك اصلاً فضلاً عن

ان يدرك بمحل الحيوة في محل الحيوة ولهذا متى افترق الجسمان في مكان متقارب فانه لا نفرق

بينهما بحاسة البصر ولا بحاسة اللمس فلا يصح ان يكون هو الافتراق. وايضا

فقد ثبت ان المصدع ومن معه وجع الضرس او غرز الشيا يجد الالام العظيمة من دون
تفريق وان كان تفريقا فانها حاصلة لا لحسبه فانه لو قطع من يديه شيا او غرز بالابر
الكثيرة فيه فان ما ذكرناه من هذه الالام تزيد على ما يوجد عند ذلك التفريق من الالام
واذا كانت لا تحصل بحسبه كان ذلك من ابلغ دليل انه ليس هو التفريق لنفسه الحنوه
وحجة محمود انه لو كان زايدا على التفريق لصح ان يوجد تفريق بعينه الحنوه وان لم
يوجد الالم او يحصل الالم من دون التفريق لنفسه الحنوه. ويمكن ان يقال انما لم يوجد
من دون التفريق لانه متولد عن التفريق فما لم يحصل السبب لا يحصل المسبب هذا في افعال
العباد والا فقد جاز حصوله من دون التفريق لما بيناه في المصدع وغيره. ويمكن ان
يقال لجد اولا ان يتميز عن الافتراق ثم يقال بانه متولد عنه لانه لا بد ان يتميز السبب
عن المتولد وما ذكروه في وجع الضرس وصاحب الصداع لا يصح لانه لا بد من تفريق هناك
في بنيه الحنوه والواحد منا اذا وضع يده على راس المصدع لجد الصدمات الكثيرة
بحسب ذلك. ويمكن الاعتذار لابي هاشم بان ما يتصور من التفريق في الراس او في اصول
الضرس ليس هو بحسب الالام العظيمة بل اكثر من تقطعات البدن بالسكين لا تقاوم
تلك الالام مع انها اوضح وابين مما يتصور من تفريق الراس بالصداع والتفريق بوجع
الضرس فهذا ما يمكن به نصرة كل واحد من القولين وبذلك يتم الكلام في الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في حسن الامراض فالكلام منها يقع في موضعين احدهما
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه المخالف. اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض حسنة وهو مذهب

ولما بطل ان نقول لو وجد ان الالم لا بد ان يدرك ولا الاعراض ... [illegible]

اهل الاسلام كافة. وذهبت الثنوية الى قبح الالام على الاطلاق. وذهبت الطبائعية
والمجبرة والثنوية. والحشوية والمطرفية الى قبح هذه الامراض خاصة وان لم يقولوا بقبح
الالام على العموم. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان هذه الامراض من فعله تعالى كما تقدم
وافعاله كلها حسنة كما تقدم وسنبين بطلان ما تقوله الثنوية ان شاء الله تعالى.
واما الموضع الثالث وهو في وجه حسنها فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في
ابطال اقوال المخالفين. اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فينبغي ان يذكر
اختلاف الناس في حكم الالام في القبح والحسن ثم نبني على ذلك الخلاف في وجه الحسن في الامراض
وما يفعله الله تعالى. واعلم ان الناس اختلفوا في الالام فذهبت الثنوية الى انها كلها قبيحة
كما تقدم عنهم وذهبت المجبرة الى انها كلها حسنة من المحدث لها لانه ليس لحسنها شرط ولا نهي
وقال قوم تحسن على حال دون حال واختلفوا فقال بعضهم لا تحسن الا للاستحقاق اصلا وهو قول البكرية
واصحاب التناسخ وقال مشايخنا ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم لا تحسن الالام الا
لاحد امور ستة وهو الصحيح. احدها ان يكون مستحقة. وثانيها ان يكون مفعولة لنفع
يوفي عليها. وثالثها ان يكون مفعولة لدفع ضرر اعظم منها لا يندفع من دونها. ورابعها
ان يكون مفعولة لظن النفع او دفع الضرر. وخامسها ان يكون مفعولة على وجه الدفع.
وسادسها ان يكون مفعولة على مجرى العادة وجرى مجرى فعل العبث فالاول كالعقوبات
والثاني كاتعاب النفس في التجارات والثالث كالفصد والحجامة وقد دخل فيه المعلوم والمظنون

وهو الرابع • والخامس نحو ان يقصد زيد نفع عمرو وعن نفسه بنول الافعله • والسادس نحو ما
يفعله الله تعالى من الفجيعة في النار او الثلج فانه انما حسن لما اجرى به العادة والا فالعوض
على المولم وهو لا يوفي بذلك والا كان لا الفا حسنا منه • واختلف شيوخنا فيما يفعل العمرو
من القتل على وجه الذم قال ابو هاشم حسن للدفع وهو الصحيح وقال ابو علي حسن للاستحقاق
قال فقد استحق القتل بقصده له • واختلفوا ايضا في وجه اخر فيما حسن للاستحقاق فقال
ابو هاشم يقوم ظن الاستحقاق مقام العلم • وقال القاضي لا يحسن الا مع العلم بالاستحقاق
وهو الصحيح • واختلفوا في الضرر اذا صار حسنا قال ابو هاشم يخرج عن كونه ضررا وقال
قاضي القضاة لا يخرج عن كونه ضررا وهو الصحيح • واختلفوا ايضا في الالم اذا حسن عند الدفع
وعند طلب النفع قال ابو هاشم حسن لاجل الظن لاحدهما او لهما وقال ابو علي لا يحسن اذا
كان مظنونا الا السرور • فاما ما يقبح من الالام فاختلفوا فقال ابو هاشم لا يقبح الضرر
الا لكونه ظلما او عبثا • وقال ابو علي لا يقبح الا لكونه ظلما وما يظن انه يقبح العبث هو
ظلم • واختلفوا في قبح الظلم قال ابو علي وابو هاشم انما يقبح بشرط ان يكون فاعله عالما
بكونه ظلما او متمكنا من العلم بذلك وهو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي • وذهب
قاضي القضاة الى انه يقبح بغير شرط وان الشرط انما يشترط في استحقاق الذم فقط وقال
الاخشيدية يقبح بالارادة وقد بينا ان ابا هاشم ذهب ايضا الى ان الضرر يقبح لكونه ضررا
فهذا الفصل الخلاف في الالام على الجملة • فاما اختلاف الناس في وجه حسن الالام
فذهبت المجبرة الى انها حسن لانها واقعة ممن ليس تحت رسم ولا نهي • وقال ابن الراوندي

يحسن لدفع الضرر. وقالت البكرية واصحاب التناسخ يحسن للاستحقاق. واختلفوا في امراض
البهايم فقالت البكرية لا تالم ولا تدرك الالم اصلا. وقال اصحاب التناسخ تالم الا انها
استحقته على اجرام سلفت من النفوس في هياكل سوى هذه الهياكل ثم نقلت الى هذه
الهياكل وعوقبت فيها والكرامية تاخذها وكلام الملحدة وربما قالوا انا لا ناخذ بسقوط
التكليف عند كامل الصلاح واختلف المتكلمون فيما يحسن من الامراض والالام من جهته
تعالى. فذهب ابو هاشم الى انها تحسن لا لمجموع امرين وهما العوض والاعتبار الذي هو اللطف
سوا كان للمولم او لغيره وهذا هو قول قاضي القضاة الا انه قال لا بد من ان يكون الاصل هو
الاعتبار حتى لو لم يكن مكلف يعتبر ما حسنت الامراض ابدا والعوض تبع لذلك وهو الصحيح
وذهب ابو علي الى انه يكفي في حسن الامراض العوض المستحق على الله تعالى. وذهب بعض الشيوخ
الى انه يكفي فيها الاعتبار ويروى ذلك عن عباد الصيمري وذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن
وان تعرى عن العوض والاعتبار معا. وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انها تحسن للعوض والاعتبار
وتحسن ايضا للاستحقاق بان يكون عقوبة للعاصي ويروى ذلك عن بعض اهل البيت عليهم السلم
وهو قول ابي علي اخيرا انها تحسن عقوبة. واختلفوا اذا كان في مقدوره تعالى منفعة او لذة
تقوم مقام ذلك الالم في كونها صلاحا له او لغيره فقال ابو هاشم يكون بمنزلة من له لطف
في لذتين لان الالم عليه العوض يصير لذة. وقال جماعة من البغدادية لا يجوز فعل الالم وهو الذي
اختاره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي فهذا تفصيل الخلاف في الالام والله الهادي
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما ان الالام يحسن لاحد الامور الستة فالذي يدل عليه ان كل عاقل يعلم بضرورة عقله

حسن التعب والنصب في الأسفار لطلب العلوم والأرباح سواء كان ذلك النفع معلوماً أو مظنوناً
ولهذا استحق المدح على ذلك فلولا أنه حسن للنفع لما صحت فيه هذه القضية • ولذلك كان الواجد
مما يحسن منه أن يدفع المضرة عن نفسه إذا ظهرت أماراتها بالفصد والحجامة بل يجب عليه ذلك ولهذا
يمدحه العقلاء على ذلك ويقومونه على الإخلال به فلولا أنه واجب دفع المضرة بالآلام التي دونها
والآلام لما صحت فيها هذه القضية ولذلك كما يفعل على وجه الاستحقاق فإنه يحسن ولهذا يحسن منا ذم
المسيء على إساءته وإن كان ذلك كما يغمه ويضره • ولذلك كان العقلاء يعلمون بضرورة العقل أنه
متى لم يدفع مضرة زيد إلا بقتله أنه يحسن قتله ولهذا يجد العقلاء يعللون حسنه بذلك دون استحقاقه
ولو كان لاستحقاقه لذلك وجب أن يحسن وإن كان قد اندفع ضرره لأنه مستحق لذلك ومعلوم خلافه
ولذلك فإنه يحسن ما يفعله الله تعالى من الآلام عند إلقاء الظالم نفسه في النار أو الثلج لأنه لا يفعل
إلا الحسن ولا وجه لحسنه إلا أنه لجريان العادة به على وجه لا يحسن نقضها إلا على يدي نبي
أو ما أشبه ذلك حسب ما ذكرناه في ذلك • فأما أن الضرر يقبح لكونه عبثاً كما يقبح لكونه ظلماً
فالذي يدل على ذلك أن كل عاقل يعلم أن من استأجر غيره لينزح عليه الهوى لا منفعة له فإن تلك
المشقة تخرج عن كونها ظلماً وتكون قبيحة لكونها عبثاً وهكذا من خلص غيره من الغرق بشرط أن
يكسر يده فإنه يكون عابثاً بذلك مستحقاً للذم وإن كان قد خرج بالمنفعة العظيمة وهو الخلاص
من الغرق عن كونه ظلماً وهكذا من أوصل إلى غيره مشقة لأجل منفعة كان يمكن إيصالها من دونها
فإنه يكون عبثاً ولهذا قلنا بأن العبث الفعل الواقع من العالم به لا لغرض أو لغرض كان يمكن من
دون ذلك الفعل ولهذا يذم العقلاء من صرف الدراهم بالدنانير ليشتري بها ما كان يمكنه أن يشتريه
بالدراهم من دون الدنانير لما كان يمكن ذلك من دون صرفها بالدنانير وليس فيها زيادة فايده

ولذلك من سافر ليربح في العشرة درهما وذلك مما يملكه في بلده لا لمزيد فائدة فانه مذموم
على ذلك لكونه عبثا. واما ان الامراض لا تحسن الا للعوض والاعتبار فالذي يدل
على ذلك انها لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة وذلك لا يجوز. وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو انها لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة فالذي يدل على
ذلك انها لو خلت عن العوض لكانت ظلما فانها تكون ضررا لا نفع فيه على هذا القول ولا دفع
ضرر معلوم ولا مظنون لاستحالة الظن عليه تعالى ولا الاستحقاق لما نبينه ان شاء الله تعالى وليست
في الحكم من جهة المضرور لانه ما حمله تعالى على ذلك ولا هي في الحكم من جهة غيره كعبد الله العلي
بحيث ينزل منزلة من القي به في النار لانه ليس هناك احد عرض المريض لذلك وهذا هو معنى الظلم
وقد ثبت ان الظلم قبيح. ولذلك فانها لو خلت عن الاعتبار لكانت عبثا لانها تكون مفعولة
لغرض وهو العوض وكان يمكن حصوله من دون هذا المرض فانه كان يمكنه عز وجل ايصاله
اليه من دون ان يمرضه وليس هناك ما يدعوه الى ايلامه بل هو صارف له عن احداثه وقد ثبت
ان العبث قبيح فثبت الاصل الاول. واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز عليه تعالى
فالذي يدل على ذلك ما قد مضى من انه تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين. اما قول الثنوية ان الالم يقبح
لكونها مضارا فقد بينا بطلانه وبه يبطل ما يذهب اليه ابو هاشم من ذلك وان كان قوله يفارق
قولهم لانهم لا يجوزون خروجه عن القبح وابو هاشم يجوز ذلك وان كان قاضي القضاة استبعد
ان يذهب احد الى ان كل ضرر قبيح لما يعلمه من حسن اتعاب النفس للمنافع ودفع المضار المعلومة
والمظنونة ضرورة. واما ما ذكره ابو هاشم في البغداديات ان الالم يقبح لكونه ضررا

وإذا احسن خرج عن كونه ضررًا • فقد احتج على ذلك بأن من باع ثوبه بثمن مثله لا يقال
اضرّ بنفسه لما خرج بالمنفعة عن كونه ضررًا • ويقال في الطاعات بأن فاعلها اضرّ بنفسه لما
خرجت بالثواب عن كونها ضررًا وكذلك من احتجم لدفع مضرّة عظيمة لا يقال اضرّ بنفسه
والجواب عن ذلك أن ما ذكره لا يصح لان كل عاقل يعلم ضرورة تألمه بالحجامة والفصد
وان كان لمنفعة او دفع مضرة وكذلك في جميع الآلام والمضرة فان ما يحصل عقيب ذلك
من المنافع او دفع المضار لا تضاد الالم ولا تجري مجرى الضد له فلا يجوز لذلك ان يقال بانه خرج
عن كونه مؤلمًا • ولهذا فلو صح انه ضد له فانه لا يصح ان يخرجه عندهم عن كونه الما لان
ذلك ان كان لما يقترن به من النفع فهو لا يخرجه عن كونه بانفراده عن المضار على الاطلاق
وان كان الما لما بعده لم يصح ان يخرج عن ذلك على قولهم بانه ذات في العدم وكيف يصح
ما ذكروه في ذلك • ولهذا وكان يلزم فيمن تحمّل مشقة السؤال الكريه او السفر والتعب
لرجاء منفعة لا يحصل ان لا يحسن لانه لم يخرج عن كونه الما على قوله • فان قيل انه
ليس حال المشقة والتسرّ ولا يكون ضررًا بطل ذلك بانه كان يجب ان النفس بكثرة السرور
وقلّته ومعلوم خلاف ذلك • وايضا كان يجب ان يكون العقاب بالنار وليسها غير محسوس
ولا مضرّة على العاصي لانه حسن منه تعالى ومعلوم خلاف ذلك • وقد اعتذر ابو هاشم
بان التذاذ العصاة بالمعصية يخرج العقاب عن كونه ضررًا وهذا القول يصح جدًا لانه يعلم
بالضرورة من الدين ان العقاب بالنار اعظم المضار فكيف يصح هذا القول • وقد الزمه
قاضي القضاة في عقاب اليهود والنصارى وغيرهم من اهل النار وملاذ الفاسقة على
عاداتهم لانها مشاق عظيمة ولا سيما رهبانية النصارى ومعلوم خلاف ذلك

ويمكن ان يقال ان ابا هاشم انما اراد بذلك انه لا يسمى ضررا لما فيه من النفع او دفع
الضرر كما انه قد يسمى دواء النفع ضررا ومن حمل على ذلك فان الخطا في هذه المقالة
وكانت خلافا في العبارة فان الصحيح انه يسمى ضررا لان اهل اللغة يسمون ما يقع من
التعب لطلب العلوم والارباح ضررا. وكذلك يسمون ما يقع عند الفصد والحجامة الما
وان كان معقولا لما ذكره. واما ما ذهب اليه المجبرة فهو قول فاسد لما قدمنا ان القبح
يقبح لوقوعه على وجه. واما ما ذهب اليه اهل التناسخ اما اثباتهم للارواح
ونقلها فقد بينا ان الانسان ليس الا هذا اللحم والعظم المصور بهذه الصورة الادمية
دون ما زاد عليه مما اثبته الملحدة اقماهم الله تعالى ولا يصح ما فرعوا عليه من ذلك
واما قولهم ان الالم لا يحسن الا مستحقا فمحال لوجوه كثيرة احدها انه كان يجب
فيمن لا يستحق العقوبات من الصبيان والبهائم ان لا يمرض ومعلوم خلافه. ومنها انه
كان يلزم تعظيمه فضلا عن عقوبته من الانبياء والمعصومين من الائمة ان لا يمرضوا وهذا
محال بل كان يجب اذا مرضوا ان يجوز لعنهم وشتمهم والبراءة منهم لانه ما جاز عقوبتهم
بالمرض الا وهم يستحقون ذلك وذلك محال. وايضا وكان يجب اذا تاب المريض
واخلص لله تعالى التوبة ان يزول مرضه ومعلوم انه قد يشتد مرضه حتى يفضي به الى الموت
وايضا فكان يجب ان لا يكون في التكاليف ما هو شاق لان اول التكليف يجب ان لا يكون
شاقا لانه لم يتقدمه معصية وكذلك سائر التكاليف تجري مجرى ذلك لانه ليس هناك حالة
يكلف فيكون الشاق عقوبة عليه. وهذا يخرجهم الى مذهب اخوانهم من القرامطة من انه
لا تكليف ولا عبادات واجبة بل كالتشبيه النفس وتربيته هو الفعل الحسن وهذا الانسلاخ

عن الدين جملة. وبلن مهم على القول بتنقل الارواح ان لا يكون للانسان حالة موت ومن قال بذلك
كفر وان كان هو قول القرامطة افحمهم الله تعالى. وايضا فكان يصح من احد بان يولم
نفسه لطلب العلوم والارباح لانه غير مستحق لذلك. وايضا فلو كان الواحد منا في هيكل
قد عصى فيه اولا لوجب ان نعلم انه كان كذلك وان لم نر ذلك فانه يستحيل ذلك ان يكون
الواحد منا اصلا في بلد من البلدان او امر افيه من الزمان ثم ياتي عليه حالة فهو فيها كامل
العقل ولا يذكر ذلك. واما ما ذهب اليه البكرية من ان الاطفال لا يالمون فهو خلاف
للضرورة لان كل عاقل يعلم انه كان يالم بالامراض والصداع وغيره والنسا ان كان وغير ذلك
كما يعلم انه كان يجوع ويشبع ويعلم انه كان يسر ويغتم وانه كان يالم بالنار والحجامة
والفصد ويهرب من ذلك لما يلحقه من مضرته. وايضا فان العاقل انما يدرك الالام لحيوته
لا لعقله وقد شاركه الطفل في الحيوة فيجب ان يشاركه في ادراك الالام. وايضا فلو صح
ما ذكروه لوجب ان يجوز قطع اعضا الطفل وطرحه في النار وذبح راسه بمنزلة تحريك يده
وكان يجب ان لا يستحق فاعل ذلك ذما ولا عقابا وان لا يلزم القود ولا القصاص وكل
ذلك محال. واما قول من قال لا يحسن الالم الا لدفع الضرر فذلك لا يصح لان ذلك الضرر
المدفوع في حق المريض ان كان من عند الله تعالى فيقبح منه تعالى ذلك المرض لانه كان يمكنه ان يدفع
عنه ذلك الالم من الغير دون المرض بل كان يصح ان يدفعه بالمرض لان له فيه منفعة وهو
العوض على ذلك الغير بخلاف المرض فانه مانع من تلك المنفعة. وان كان ذلك الضرر المدفوع
من قبل الله تعالى لم يصح ذلك لانهما ان كانا صلاحا فلا بد ان يفعلهما تعالى ولا بد مع احدهما
بالاخر فان الذي يقتضي ان يفعل احدهما يقتضي ان يفعل الاخر. وان كانا فسادا

ولقائل ان يقول على هذا الوجه الثاني انه لا
يلزم من هذا العوض الذي ذكره الا ان يلزم ان الضرر
الضرر وهو حسن لانه دون الضرر وفيه فائدة
للمريض لانه لا ينفعه غيره فان الله المنفعة له

لم يفعل تعالى واحدا منهما لان ما منع من احدهما لمنع من الاخر وان كان احدهما
صلاحا والاخر فسادا او غير صلاح ولا فساد فانه لابد ان يفعل الصلاح لتوفر دواعيه
الى ذلك ولا يفعل الاخر لحصول الصارف عن ذلك فاتضح بهذا ان ما ذكروه لا يتجه ☙

واما قول الشيخ ابي علي انه يحسن وان لم يقع معه اعتبار فاحتج على ذلك بانه تعالى قد
فعله لغرض لا يحصل من دونه وهو كونه مستحقا فان ذلك لا يحصل في التفضل فخرج
بذلك عن كونه ظلما وعبثا • وقد اجابوا عن ذلك بان هذه المزية للمستحق انما
تحصل ممن يوثق من تفضله فاما في القديم تعالى فهو والمتفضل به على سواء • ولقايل
ان يقول ان للمستحق ما ليس لغيره فان للمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل بخلاف المستحق فانه
ليس له ان يخل والجواب عن ذلك انه لو حسن ان يولمه لان يستحق عليه منفعة فقط
لحسن من الواحد منا ان يقطع يد غيره لانه يستحق عليه ارشا • ولقايل ان يقول ان
ارشها لا يفي بمنفعتها بل ينقص عن ذلك بخلاف المرض فان عوضه زايد ابدا اضعافا
مضاعفة فلهذا حسن • ويمكن ان يجاب عن ذلك بما هو اقوى وهو انه كان يجب ان يحسن
من الواحد منا ان يستاجر اجيرا في غير منفعة له بل ليستحق عليه الاجرة فقط ومعلوم
ان ذلك عبث لا فايدة فيه فبطل ما ذكره الشيخ ابو علي • واما قول من قال يحسن
للاعتبار وحده فاحتج بان الثواب يقابل الملطوف فيه ويقابل اللطف فيخرج بذلك عن كونه
ظلما وبالاعتبار عن كونه عبثا فالواحد منا يتحمل مشقة السفر لان يربح في سلعته فان الربح
يقابل السلعة ويقابل المشقة التي ادت الى الربح • واجابهم اصحابنا بان الثواب

يستحق على سبيل الاجلال والتعظيم فيجب ان يكون مفعا لما به يستحق ذلك وليس
الا فعل المحسنات لانها التي تؤثر في ذلك دون الامراض وما هو من فعل الغير فينا فانه
لا يصح ان يمدح على فعل غيره فينا. ولحج الاولون بانه ليس يجب في كل مضرة ان تكون
الوجه في حسنها منفعة اذا كانت انما تفعل لصلاح المضرور في امر من الامور. الا
ترى ان من علم من حال ولده انه لا يكتسب العلم في بلده وانما يكتسبه اذا سافر الى غير
بلده فانه لا يستحق عليه اجره في تسييره لمصلحة نفسه. وللقائل ان يقول لولا ان
هناك منفعة تقابل مضرة السفر لو ان يكون المشقة ظلما الا ان منفعة العلم المعلومة
او الظن لذلك هو الذي لاجله حسن مع انه خرج بذلك عن كونه ظلما ولكونه مصلحة
داعية الى ذلك عن كونه قبيحا. وللقائل ان يقول فارضوا امثالنا يمثل ذلك في ان يعرضه
بالالم لما يؤدي الى المنفعة يخرج عن كونه ظلما ولكونه مصلحة في ذلك يخرج عن كونه عبثا
واقوى ما يحتج به في ذلك ان يقال انه قد ثبت ان الله تعالى لا يحسن منه ان يفعل الالام
بالعباد الا متى وجب عليه ذلك لكونه لطفا عند القائلين بوجوب ذلك او عند توفر دواعيه
الى فعله لعلمه بكونه حاثا على ما كلف وباعثا عليه ومتى لم يكن واجبا عليه من جهة الدواعي
وغيرها قبح منه تعالى ذلك وقد ثبت انه لا يجب عليه على المذهبين جميعا الا لكونه لطفا فيجب
ان لا يحسن منه الا لكونه لطفا فقط دون ان يحتاج الى عوض في ذلك يبين ذلك ويوضحه انه
لا يتم الوصول الى الثواب العظيم الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى ذلك او لاختياره
الا عند الالم فما داعيا الى التكليف بفعل الملطوف فيه يدعو الى اللطف وهو الالم وليس

حتى اذا لم يصلح المكلف الا بذلك الالم ان يجب عليه تعالى في مقابلته عوض زائد على ما يؤدي
اليه الملطوف بل الذي لاجله يحسن التعريض بالملطوف وهو الثواب الدائم به يحسن فعل
هذا الالم الذي لولاه لم يكن الملطوف فيه تعريضا للثواب العظيم كما ذكرناه في الولد
اذا كان لا يصلح للعلم والادب الا بمشقة التسقي فان ذلك يكون حسنا من دون وجوب
عوض له على الادب لانه لم يكن ليبلغ الى الثواب او يكون معرضا لما يبلغ اليه الا بهذا
الالم فصار هذا اللطف والملطوف فيه كالشي الواحد فلم يجب العوض. فان قيل فانه قد
يقع التعريض بالثواب وان كان المكلف لا يبلغ اليه بمعصيته فيجب ان يكون الالم ظلما لانه
عار عن منفعة تقابله كان ايضا لقائل ان يقول لا يكون ظلما لذلك لانه ليس بازيد من مشقة
التكليف فاذا كانت تحسن وان لم يكن مقابلتها منفعة فيما يفعله تعالى من الامراض لاجل
اللطف في ذلك جارية مجراها لانهما كانت ليحصل او لا يكون اقرب الى تحصيلها الا بالالم
فصارت منزلتهما واحدة وكما يجوز ان تعرى مشقة التكليف عن منفعة حاصلة فكذلك ما
يكون معه اقرب الى ما كلف. ولقائل ان يقول لو صح ما ذكرتموه لما حسن ايلام الاطفال
وكل من لا لطف له بل يكون لغيره من المكلفين لانه لا يجوز ايلام الغير لمنفعة تعود الى غيره
ولا حسن كل ظلم في العالم لانه وان كان مضرة للمظلوم فهو منفعة للظالم. ويمكن
ان يجاب عن ذلك بان هذا انما يصح فيمن له لطف في نفسه في الامراض من المكلفين فانه
لا يجب ان يستحق على ذلك عوضا لانه اتي في تلك المضرة من قبل نفسه وهو انه لا يفعل
ما عرض به من التكليف او لا يكون اقرب الى فعل ذلك الا بالالم الذي هو لطف له فصار
اللطف والملطوف فيه كالشي الواحد يحسن لما يقابله من الثواب. وليس لقائل ان يقول

فالالم يعرى عن المنفعة لانا لا نسلم انه يعرى عنها بل هو مفعول لما يودي الى المنفعة ولا
فرق في العقل بين ما يفعل للمنفعة وبين ما يفعل لما يودي اليها في الحسن فانه تعالى قد كان عالما
انه لا يصح التعريض للثواب او التمكين منه بالتكليف الا بهذا الالم فصار للتعريض والتمكين
وافقا عليهما جميعا وهذا الوجه اذا صح اقتضى انه لا يقطع في الالام للعقلاء بالعوض لهم لجواز
ان يكون الطافا لهم وان يكون الطافا لغيرهم وانما يقطع على ذلك في الالام لمن لا يعقل فانه
لا يصح ان ينتفع به فلا بد له من عوض والا كان ظلما قبيحا فان قيل انما يحسن الالام للغير
لمنفعته متى رضي بذلك والله تعالى لم يراض المكلفين ولا غيرهم من المولمين • قلنا ان المراضاة
انما يعتبر في المنافع التي يختلف فيها اختيار العقلاء فاما اذا كانت المنافع عظيمة لا يختلف
العقلاء في اختيار المشقة لاجلها فانه لا يجب فيه المراضاة الا ترى ان من قال للعبد قم من هذا
المكان وتخطو بين يدي الدواة ولك الف دينار وهو ممن لا غضاضة عليه في ذلك
فانه متى لم يختر ذلك فان للغير ان يكرهه على ذلك ولا بد ان يبلغ العوض على الله تعالى ما هو
اعظم من ذلك مما لا يختلف العقلاء في اختيار الالم لاجله والا كان قبيحا • فاما اذا كان
الالم يقوم مقام اللذة في كونه لطفا فقد احتج ابو هاشم لقوله بانه في حكم المخير وانه بمنزلة من
له لطفان لذين بان الالم خرج عن كونه ظلما بالمنفعة وهو العوض وبين منزلة منفعة فيكون
هو واللذة جاريين مجرى لذين فيهما لطف ولو كان كذلك لكان مخيرا بينهما وكذلك
الالم واللذة ولقائل ان يقول فكان يجب ان يحسن ذلك الالم وان لم يكن لطفا كما
حسنت اللذة فان قيل يكون عبثا لما كان يمكن حصول المنفعة من دونه قلنا فكذلك
هذا الالم لانه يمكن حصول المنفعة من دونه • وجه الشيخ محمود ان الالم انما يحسن

للعوض واللطف اذا لم يمكن الوصول اليهما الا بالالم وقد امكن الوصول اليهما باللذة
لانه يمكن ايصاله العوض وهي المنافع تفضلاً واللطف باللذة فيكون فعل الالم عبثا
واما قول من قال من الشيوخ انه يجوز ان يولم تعالى من دون عوض ولا اعتبار فاحتج
على ذلك بان الالام وسائر الامراض والموت ليس الا ان الله تعالى قطع ما كان تفضل به من الصحة
والحياة والعافية وسائر نعمه وقد ثبت ان هذه الامور ليست بواجبة عليه بل تفضل
منه وللمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل فاذا لم يتفضل تعالى بذلك لم يصح ان يقال يجب عليه
لعدم تفضله امر اخر والانكار قبيحا منه لان هذا يقتضي بان ترك التفضل قبيح وان استرداد
ما تفضل به قبيح وهذا محال ولهذا كان الواحد منا لو استرد ما اعار الغير من الفرس والثياب
والالات التي كان يستمتع بها ويلحقه مضرة بمفارقتها لا يقبح منه ذلك فكذلك في القديم
تعالى اولى واحرى. والجواب عن ذلك على طريقة شيوخنا ان يقال ان الله تعالى قادر
على ان يفعل هذا التفضل من دون الايلام فاذا المه من دون عوض ولا اعتبار كان ابتداء الظلم
والعبث وهذا بخلاف الواحد منا فانه لا يمكنه ان يتفضل بادامة العارية على المستعير
الا بمضرة يلحقه عند زوال ما يتفضل به فلهذا لم يقبح رفعها وان لحقه المضرة بذلك ولهذا
قال شيوخنا لا بد ان يعوض الله تعالى هذا المحتاج الى تلك العارية على مضرته بذلك كما فرقوا
واما على طريقتنا فانا نقول اذا كانت دواعيه تعالى متوفرة الى الانعام عليه بادامتها
ولا مضرة على احد في ذلك ولا صارف يصرفه عن ادامتها فلا بد ان يديمها تعالى كما قلنا
في مصالح الدنيا فاذا ازالها تعالى بمضرة علمنا انه لا بد من داع له الى تلك المضرة راجع
الى المكلف بمنفعة والا كان ذلك قبيحا ثم تلك المنفعة اما العوض والاعتبار واما الاعتبار

المؤدي الى المنفعة فان الداعي الى الايلام عليه يقتضي ان لا يبدر امره الا للمنفعة ومن هاهنا
نقول ان للعوض اذا وجب كان من قبل الدواعي لا من قبل انه واجب كوجوب الانصاف علينا وبعض
انه لو لم يفعله لقبح فعل اخر على ما شاء ذلك في الالطاف وقد ذكرنا ذلك في كتاب الشهاب
التالف فان قيل لو حسن الالم لاجل العوض والاعتبار لحسن في الشاهد وكان يحسن من
احدنا ان يضرب عبده اسواطا لينتفع ولده ويوليه لاجلها ولايه عظيمة يسهل لاجل ذلك
الى منفعة عظيمة والجواب ان هذا مما اختلف كلام شيوخنا فذهب ابو هاشم الى انه
يحسن من الواحد منا ان يولم غيره لمشقة يسيرة لمنفعة عظيمة لجواز ان يقول له قم فخطو خطوتين
ما لم يكلف له على ذلك على ان يعطيه الف الف دينار وقال ابو علي لا يحسن ان يجبره على
ذلك بل يفارق حكم الشاهد حكم الغائب في ذلك وذهب ابن الملاحمي الى انه يحسن منه مع
الاعتبار كما في الصورة في جلد العبد اسواطا وهو ضعيف جدا لانه اشد المضرة بالغير لمنفعة
تتصل الى غيره ولو حسن ذلك لحسن كل ظلم في العالم فاما ما يوليه من الولاية التي تكون
سببا للمنفعة فانها تفضل وقد كان يمكنه ان يتفضل بها من دون ذلك فيكون عبدا لا به
بضربه اسواطا فاعلا المضرة بالغير لاجل منفعة سواه وذلك ظلم والا وجب ان يحسن ما يفعله
الظلمة من ضرب الناس وقتلهم لان ينزجر غيرهم من بعض القبائح لانه لا بد من عوض عليهم يقاوم
هذا الالم ويكون معولا على هذا القول للاعتبار كما ذكره الشيخ محمود وهذا الاقبح
والاقرب ما قاله ابو علي انه لا يحسن في الشاهد الا لمن لطاه لان للانسان ان لا يقبل الانعام من
ينعم عليه ولا يدخل تحت منته وما من احد الا ويدخل عليه بعض غضاضة في الدخول تحت
منة الغير ونعمته فلو دبر امره بان يخطو خطوة واحدة لمائة الف لكان له ان لا يقبل

وليس للاحتراز تحرزه على ذلك كما ليس له ان يحترز على اخذها بغير مشقة فلم يصح ما ذكره
ابو هاشم في هذه القصة الفعل • فاما بعد ورود الشرع فليس بعيد ان يجعل الله تعالى
من الولاية للمسلم على المسلم في مبايعة وما لا يصلح حاله الا به وعلى هذا قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وانما هذا في غير الصورة التي ذكرها ابو هاشم وهو ما لا
يمكن استيفاءه الا به نحو الحجر على المبذر عند بعض الفقهاء المصلحة وما اشبه ذلك •
فاما قول من قال بان الالام من الله تعالى لا تكون عقوبة للعاصي فاحتج على ذلك بانه
قد ثبت انه يجب عليه الرضا بها والصبر عليها والرضا بالعقوبة والصبر عليها لا يجب
بل يجوز الهرب منها ولهذا يجوز للمحدود ان يهرب من الجلد اذا امكن من ذلك •
والقائل ان يقول وما تعني بالصبر والرضا ان اردت اعتقاد الحسن فذلك واجب في العقوبات
وان اردت ان يرى حدوثها فتل حدوثها فهذا لا يجب بل لا يحسن لانه لا يعلم ما هو مصلحة
عما هو مفسدة وان اردت انه لو امكنه الامتناع منها لم يجز له الامتناع منها لم يصح
لان الشرع قد ورد بانه يحسن ذلك منه ويجب تطلبه بالتداوي وما اشبهه • ثم انه انما
لا يكون له ان يمتنع منها عقلا لانه يجوز انه تعالى انما فعلها لمصلحة المكلف وليس القائل
بذلك يقطع على انها عقوبة وانما يجوز ذلك ولما لم يتميز للمكلف ما هو عقوبة عما هو
مصلحة والمحنة وجب عليه الرضا بها لانه لا يامن ان يكون مخلا بالواجب مع ظهور امارات
وجوبه • واما من ذهب الى ان الظلم يقبح من قبل الشاهي والناهي وهو قول قاضي القضاة فهو
ان الظلم انما قبح من العالم به المتمكن من الاحتراز منه لكونه ظلما وقد شارك ما يقع ممن ليس
بعاقل في ذلك فيجب ان يشاركه في القبح وان لم يستحق الذم على ذلك لانه مشروط بان يعلم •

قبحه او يتمكن من العلم بقبحه . واحتج من قال لا يقبح وانه يشترط فيه العلم او التمكن منه
بان معنى قبح الفعل ليس الا حسن الذم على الاقدام عليه او انه ليس له ان يفعله وهذا لا يتصور
فيمن ليس بعالم ولا متمكن من العلم بقبحه بل ما يقع منه بمنزلة سقوط ثمرة من شجرة بنا لم يتها الانسان
وكما انه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا يكون مع ذلك قبيحا في نفسه
كذلك ما يقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له . ولقائل ان يقول فاذا كان في الظلم
ما ليس بقبيح يجوز وقوعه منه تعالى ولا يكون قبيحا . ويمكن ان يقال انما كان قبيحا منه لو وقع
لانه حصل شرط قبحه على ابلغ الوجوه وهو علمه بقبحه . فان قيل ان وجه القبح مع القبح كالعلة
مع المعلول بل الجور حصول وجه القبح من دون القبح وهذا اقوى ما يورد في ذلك . ولقائل ان
يقول اذا ثبت ان العقلاء لا يستحسنون ذم الساهي والنائم ومن لا عقل له وقد ثبت ان حسن الذم
هو الحكم الذي به يفصل بين القبيح والحسن حيث لا يعقل القبح الا مع هذا الحكم كما لا يعقل
صحة الفعل الا مع كونه قادرا وكما لا يصح ان يكون قادرا ولا يصح الفعل فكذلك لا يصح القبح من
غير استحقاق الذم عليه واذا ثبت ذلك وجب ان يشترط في القبح ما عنده يستحق الذم وهو العلم
بوجه القبح من كونه ظلما او عبثا او التمكن من العلم بذلك وهذا لا يصح في فعل من هو ساه
او زايل العقل . فان قيل قد ثبت الصغيرة وهي قبيحة ولا يستحق عليها الذم كان للقائل ان يقول
لولا انه يستحق عليها قدرا من الذم ما ينقص فاعلها في الفضل والمدح عن حاله التي كان
عليها ومعلوم انه ينقص عن رتبته بعد فعلها . واحتج من قال يقبح من الساهي والنائم
ومن لا عقل له بانه لو لم يقبح لما حسن منا منع البهائم من الاضرار بالغير ومعلوم انه يحسن

عقلا. ولقائل ان يقول كيف يحسن في العقل المنع من ذلك اذا رجع علينا ذلك بضرر او
فوات منفعة فاذا لم يعد علينا بذلك لم يحسن. ويمكن ان يقال هذا لا يصح لان كل عاقل
يعلم حسن منع الاسد من اكل بهائم الغير ومنعه من اكل الواحد من بني ادم وانه لا يعد منعما
بذلك واذا حسن منعها من ذلك دل على ان ما يقع منها من القبائح لان المنع من الحسن لا يحسن
ولقائل ان يقول ليس حسن المنع في العقل ولا في الشرع يدل على قبح الفعل من جهة العقل
الا ترى انه يحسن منا ان نمنع الثمرة التي تسقط من ان تقع على عين انسان فتعميه وان لم يكن
سقوطها قبيحا وكذلك يحسن منا ان نمنع الصبيان من الزنا وشرب الخمر وان لم يدل على
قبحه من الصبيان والمجانين وهذا القول اولى والله اعلم. واما قول من قال ان الظلم
يقبح بالارادة فذلك لا يصح لانه لو كان يقبح للارادة والارادة انما تقبح لقبح ذلك المراد
وجب ان يقف قبح كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولقائل
ان يقول هذا يلزم اذا كان القبح لا يقبح الا لقبح الارادة فاما اذا كان يقبح لوجوه
لم يلزم هذا الوجه. وايضا فلو قبح للارادة لوجب ان يحتاج الارادة في قبحها الى
ارادة حتى يؤدي الى ما لا نهاية له وذلك محال. وايضا فانا نعلم قبح الظلم متى
علمنا كونه ظلما وان لم يخطر ببالنا الارادة. واما الخلاف بين الشيخين في انه اذا
حسن الضرر لظن النفع او دفع الضرر فانه انما يحسن للسرور او لذلك الظن فلعله مبني
بينهما في السرور والغم فان ابا علي يذهب الى انهما جنس من اجناس الاعراض
وابو هاشم يذهب الى انه راجع الى الظن او الاعتقاد لحصول النفع او دفع الضرر

للمطعونين صح

في السرور ونقصه في الغم وايضا فقد ثبت انا نعلم قبح الضرر وان لم يخطر ببالنا الغم ونعلم
حسن الضرر لظن النفع او دفع الضرر كالسفر لطلب الارباح والعلوم والاداب وان كان
لا يخطر ببالنا الفرح والسرور فثبت بذلك الكلام في الموضع الثالث وهو في ابطال
اقوال المخالفين وبه تم الموضع الثالث وهو في وجه حسن الامراض. واما الموضع
الرابع وهو الكلام فيما تستحق عليها فقد بينا ان الذي يستحق عليها هو الاعواض والاعتبار
اما الاعتبار فهو راجع الى فصل الالطاف وهو ان ذلك الالم لا بد ان يكون داعيا للمكلف
الى فعل الطاعات او صارفا له عن المقبحات وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله أولا يرون انهم
يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون فبين انه انما يفعلها للتذكير
ويكفي في ذلك ان يقع الاعتبار بالالم الواحد او الالام الكثيرة عن قبح واحد
وقد ذكر قاضي القضاة ان من حق الالم اذا نزل بالمكلف ان يكون لطفا له لانه اختص به وعلمه
به اقوى من علم غيره وهذا لا يصح على الاطلاق لانه يجوز ان يكون لطفا له ويجوز ان يكون
لطفا لغيره والعوض له لان ذلك يخرجه عن حد العبث وقد بينا انه اذا كان لطفا له
لم يصح ان يقال يجب عليه العوض تعالى وسواء كان لطفا في واجب او مندوب لان الداعي له
تعالى الى التكليف بهما يدعو الى اللطف فيهما وقد بينا تفاصيل الالطاف فيما سبق ولا معنى
لاعادة الكلام فيها والله الهادي. **واما الاعواض** فالكلام منها يقع في
تسعة مواضع. احدها في سبب التزام الله تعالى بالاعواض منه لعباده. وثانيها في سائر الاسباب
فيما يلزم بعضهم لبعض. وثالثها في حكم الاعواض في الدوام والانقطاع. ورابعها في مقدار
الاعواض. وخامسها في الانتصاف لبعض العقلاء من بعض. وسادسها في كيفية الانتصاف

وسابعها في كيفية اتصال الأعواض إلى مستحقيها • أما الموضع الأول فاعلم

أن التزام الله تعالى بالأعواض لا يكون إلا بسبب المضار فأما ما لا مضرة فيه فلا يصح أن يكون ملتزما

بالعوض فيه والا أدى إلى أن يلزم على كل نعمة نعمة وذلك لا يصح ولأنه لا يعقل أيضا العوض

إلا أن يكون جبر النقص داخلا على المعوض فما لا نقص عليه فيه لا معنى للعوض فيه • والمضار

التي هي سبب التزامه تعالى بالأعواض أربعة أنواع • أحدها الآلام • وثانيها ما يؤدي

إلى الآلام • وثالثها الغموم ورابعها ما يؤدي إليها وذلك لأن المضرة إنما هي الألم

أو الغم أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما • أما النوع الأول وهو الآلام التي يلتزم

الله تعالى بالأعواض فيها فهي على ضربين أحدهما أن يكون من فعل الله تعالى والثاني أن يكون

من فعل غيره أما ما يكون من فعل الله تعالى فهو كل ألم ينزله تعالى بغير العاقل أو بالعاقل لا

لمصلحة في الدين يرجع إليه سواء كان ذلك الألم ابتداء أو عند حدوث فعل من غيره عز وجل

أما ما ينزله بغير العاقل فنحو ما يصيب الصبيان والمجانين من الأمراض نحو الحمى والصداع وعرق

النسا وغير ذلك من الأمراض والآلام إما من فعله ابتداء أو من فعله عند حدوث فعل من

غيره نحو الألم الزائد عند لسع الحيات والعقارب على مقدار غيرها ونحو الألم الزائد عند

التزايد من فعل الله تعالى عند حدوث الجرح من غيره وما أشبه ذلك وكذلك ما يصيب

غير العاقل من هذا القبيل وإن كانت من غير جنس بني آدم نحو ما يصيب البهائم من الآلام من

فعل الله تعالى وكذلك السباع والطيور والحشرات سواء كان بشدة الموت أو غيره من الآلام

من فعله عز وجل فإن عوض جميع ذلك يلتزمه تعالى بلا خلاف بين العدلية إلا ما يكون في

الحكم كأنه من جهة غيره فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى • وذلك كلما ثبت من أن ما ذكرناه

لو خلا عن العوض لكان ظلماً فإن فيه معنى الظلم حقيقة والظلم قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح وإذا كان فيه عوض ولا يلتزم به عنه عز وجل لأن ما يكون من العبث على هذا الألم
لا يكون عوضاً عنه لأن ما دل على أنه لا بد من عوض فيه يدل على أنه يلتزم به تعالى وإلا كان
الألم ظلماً. وأيضاً فإنه لا يجوز الإيلام لغير العاقل إلا لمصلحة في الدين ترجع إلى
العاقل وإلا كان ابتداؤه الظلم إن لم يكن فيه منفعة تقصر عنه أو عبثاً إن قدر أنه مفعول
لمنفعة أعظم منه لأنه كان يمكنه تعالى تسليم تلك المنفعة من دون ذلك الألم فإنه
قادر على ما يشاء ولا ينقصه العطاء والظلم والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ه
وإذا كان قد علم تعالى أن في إيلامه مصلحة ولعناية العاقل لم يجز أن يؤلمه لمصلحة العاقل
إلا وقد التزم له بعوض يوفي بذلك الألم ويزيد عليه فإنه يقبح في العقل إيلام الغير لمصلحة
راجعة إلى غيره ما لم يكن هناك منفعة عظيمة ترجع إلى المؤلم. ولهذا يقبح من الواحد
منا أن يقتل عبده ليصلح ولده في باب الأدب أو في تعرف التجارات والصناعات ولولا
ذلك لما قبح شيء من الظلم أصلاً فإنه وإن لم يكن فيه منفعة للمظلوم ففيه منفعة للظالم
بأخذ ماله فصح أنه يقبح أن يؤلمه لمصلحة غيره إلا وقد التزم تعالى له بالعوض على الآلام النازلة
به وعلى أن ذلك لا يقبح الآن لأمنه قد زينا أنه ليس في فعله تعالى من الألطاف للعاقل ما يقوم مقام
الألم الذي ينزله بغير العاقل وإلا كان عبثاً تعالى الله عن ذلك فهذا فيما ينزله
بغير العاقل من الآلام. وقلنا أو ينزله بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع إليه تزيد
بذلك الإثابة والنفي أما الإثابة فهو أن ما أنزله بالعاقل من الآلام لمصلحة
في الدين ترجع إلى غيره فإنه قد التزم بالعوض لذلك العاقل لما قدمنا من أنه لو خلا عن العوض

لكان ظلماً قبيحاً كما انه لو خلا عن الاعتبار لكان عبثاً قبيحاً. ولسنا نقول انه يحسن ايلام الغير لمصلحة
راجعة الى غيره. ولقائل ان يقول لشيوخنا انه يحسن في الشاهد ان يقطع الواحد منا يد غيره
او غيره ليصلح بذلك ولده في ان لا يسرق وفي ان يتعلم الادب والتجارات والصناعات وان يلتزم
للمقطوع منافع كثيرة تزيد على مقدار ما فوت عليه منها ولو قدرنا ما لطمة واحدة واعطاه
عليها الف دينار وقصد بذلك الالم صلاح ولده فان بعض ذلك الالم يكون قبيحاً فكيف يحسن
منه تعالى ان يولم عمرو لصلاح زيد وهل هذا الا داخل في المثال الذي ذكرناه. ويمكن ان يجاب
عن ذلك بانه انما قبح ذلك في الشاهد لمجموع امرين احدهما انه كان يمكنه ان يصلح ولده بغير
ذلك الالم مما لا يحسنه فاذا عدل عنه كان عبثاً. والثاني انه لا يتصور ان يعطيه على قطع يده
او جراحته ما لا يختلف العقلاء في ايثاره في ذلك الذي انزله به وهذا بخلاف ما في الغائب
فانه تعالى لا يجوز ان يولمه لمصلحة راجعة الى الغير الا وقد علم انه لا شيء يصلح ذلك الغير من فعله تعالى
ولا من الواقع من فعل غيره الا ذلك الالم وان يعوضه من العوض ما انه قد يحتمل المولم بما
لا يختلف العقلاء في اختيار ذلك الالم لاجل ذلك العوض فلهذا حسن منه تعالى دون ما ذكرناه
في الشاهد. ولقائل ان يقول ان هذا الالم وان خرج عن كونه عبثاً لكونه معقولاً لما
ذكره من العوض فلم يخرج عن كونه ظلماً لانه كان يمكنه تعالى ان يتفضل بتلك المنافع من دون
هذا الالم بان يترك التكليف عن ذلك العاقل ولا يكون له لطف في ايلام العاقل الاخر
ويمكن الاعتذار عن ذلك بامرين مجمل ومفصل. اما المجمل فهو انا قد علمنا ان وكل الالام
بمن لا لطف له من البهائم وغيرها ممن ليس بعاقل وقد بينا انها لو خلت عن العوض لكانت ظلماً
ولو لم يكن فيها اعتبار لغير العاقل لكانت عبثاً فلو كان ما ذكره يقدح في حسن الالام النازلة

بالعاقل اذا كان اللطف بها لغيره والعوض له لقبح ذلك وحسن الايلام في غير العاقل
وقد علمنا انه لا بد من القول بحسنها وان كان اللطف راجعا الى غير المولم مع كون العوض له
فيجب مثل ذلك في العاقل • واما المفضل فهو ان الله تعالى هو الذي خلق العاقل وغير
العاقل لغرض الانعام عليهم والاحسان اليهم والكل عبيده وداخلون تحت نعمته وهو
المتولي لامورهم ولا ولي لهم في الحقيقة غيره اذ لا مالك لهم سواه • وهم عبيده وفي
حكمه بمنزلة العبد الواحد وكما ان الواحد من عبيده تعالى لا يقبح ان يولمه لمصلحة نفسه وبلا
يكون عائدا على غرضه بالانعام عليه بما معه يتمكن من الوصول الى اعالي المنازل التي لم
يكن يحسن ان يوصل اليها الا بالتكليف الذي هو نعمة وكذلك يحسن ان يولم الواحد
من عبيده العقلاء وغير العقلاء لمنفعة له عظيمة وان كان عليه تعالى ان يتفضل بها عليه لما
لم يمكن ان يكون متمما لغرضه من الانعام على العاقل الاخر الا بهذا الالم المفعول بهذا
العاقل وهو تعالى متكفل لهذا العاقل المولم انه اذا لم يمكن صلاحه الا بالايلام لغيره
ان يفعل له ذلك على ضمان منه لمن المه بالعوض الذي يرضى به جميع العقلاء ولا يختلفون
فيه وصلاح عبيده كلهم في حكمه اذا لم يتم الا بان ياخذ من بعضهم لبعض ما يتضرر به ويحمل
باغصته مع انه ما يسلب الا ما هو ملكه بمنزلة صلاح الواحد في نفسه اذا لم يتم
الا بان يسلب عنه ما يتضرر به لمصلحته وكما يجوز ذلك في الواحد في نفسه كذلك في
مسئلتنا وجرى ذلك مجرى عبيد الانسان فانه لا يقبح ان يسلب كسوة احدهم لبعضهم
متى لم يمكن ان يقوم غيرها مقامها مع تكفله لمن ضره بكسوة اخرى غيرها وبما يعطيه
الله تعالى هذا المولم هو اعظم واكثر من ذلك • بين ذلك ويوضحه انه قد ثبت ان الله خلقهم
جميعا العاقل وغير العاقل لداعي الاحسان والتفضل وباعث الكرم والجود فالذي

دعاه الى الانعام على زيد مثلا بالتكليف يدعوه الى فعل ما يكون معه اقرب الى تمام النعمة
بالتكليف وان كان هو الايلام لغيره الذي لا يقوم غيره مقامه ويدعوه الى ان يتحمل لذلك
الغير بالعوض ليتم غرضه بالانعام على زيد بالتكليف وهو تعالى متكفل لهذا المولم انه لو لم
يتم الانعام عليه فيما قد قصد بخلقه الا بما من الامور ان يفعل له ذلك الامر عاقلا كان
او غير عاقل لئلا يعود على غرضه فيما خلقه لاجله بالنقض والابطال وقوله كان يبيح
ان يزيل عن هذا المكلف التكليف لئلا يولم الاخر لانه اذا كان تعالى خلقه للانعام عليه
بالتكليف على حد لا يرتفع عنه فيما دعاه الى ان يستمر ان هذه النعمة عليه وهو التكليف
يدعوه الى فعل اللطف له بايلام غيره على وجه يتكفل لذلك الغير بالعوض على ايلامه ويقضي
انه لا يحسن منه تعالى ادامة التكليف الا بايلام غير ذلك المكلف مصلحة لهذا المكلف
على وجه يتكفل له بعوض ليس في ذلك وعلى ان ما ذكره المعترض لا يتصور لانا
متى قدرنا ان العاقل انما كلف شكر النعمة او نفي الضرر عن النفس تعريضا للثواب ولم يكن
هذا التكليف صحيحا الا بان يلطف له بامراض غيره فلو لم يلطف له في ذلك ويتحمل العوض
لذلك الغير لكان من بخل العلة وقبح منه تكليفه واذا كان خلقه لغفلته وشهوته
ويمكنه من الذم والاجتهاد معقولا لا للغرض التمكن من الثواب اذ لو كان لذلك الغرض
لفعل ما لا يكون اقرب من ذلك الغرض الا به من ايلام ذلك الغير وتعويضه او غيره ويكون
ذلك التكليف مع ما ذكرناه عبثا لا فائدة تحته فمتى قدرنا انه معقول للتمكن من
الثواب وكان لا يتم التمكن الا بايلام غيره فلا بد ان نقدر انه تعالى لا يكلف الا بالايلام بالمحالة
فقد بان ان الاصوب انه لا بد من فعل الالم الذي يكون لطفا للغير ولا بد من تكفله
تعالى بالعوض فهذا ما ملنا من تفصيل وجه الحسن في ذلك وان كان لا يجب بمعرفته

بل اذا علمنا انه تعالى يولم من لا عقل له من الصبيان والمجانين وغيرهم وعلمنا انه لا يولمهم لان
يعتبروا ولا لانهم يستوون المكلفين وعلمنا انه لو خلا ذلك الالم عن العوض لهم لكان ظلما ولو خلا
عن الاعتبار لغيرهم من المكلفين لكان عبثا كما ذكر في العلم لحسن ذلك الالم وجوزنا
ان يكون في المكلفين من له لطف في ايلام بعض العقلا المكلفين من غير ان يكون لذلك العاقل
لطف فيما يصيبه من ذلك الالم وجاز ان يفعله الله تعالى للاعتبار للمكلف الاخر وللعوض
لهذا المكلف كما في غير العاقل فهذا ايضا ما ذكرناه في جانب الاثبات في غرضنا بقولنا هو
كل الم منزله تعالى بغير العاقل الى قولنا او بالعاقل لا لمصلحة ترجع اليه في الدين. فان الغرض
بالاثبات ههنا هو انه يجوز ان يولم العاقل لمصلحة ترجع الى غيره لضمان العوض له.
واما ما يرجع الى النفي هو من الحق الذي لا ينبغي ان يستحي منه وان خالف قول الافاضل
فان الحكمة صالبه الموهن لحب احدها ان ما احدها و ذلك ان كل الم يفعله الله تعالى
بالمكلف لكونه لطفا له في التكليف في نفسه لا عوض عليه تعالى في ذلك الالم وذلك لما نعلمه
في الشاهد من ان الواحد منا اذا دبر امر ولده بالاتعاب له والمشقة عليه بالحجر له مع
العلماء او التجار او اهل الصناعات ليكون صلاح حاله في المستقبل فيما ينفعه ويضر بالله من
ذلك وباعناله عليه فانه لا يجب له عليه عوض ولا منفعة على اتعابه والمشقة عليه
بذلك وانما لم يجب عليه ذلك لانه انما اضره بذلك لمصلحة راجعة اليه. ويدل انه لو
لم يكن له مصلحة في ذلك لما حسن اتعابه في ذلك ولوجب تعويضه على ما ناله من الالم وعلى
هذا الحد يجري حال الحجام والفصاد فانه لا يجب عليهم عوض ذلك الالم لما كان مفعولا
لمصلحة المولم وسنبلغ البها انشاء الله. وقد شارك اللطف بالايلام للمكلفين في انه مفعول

لصلاحه وزاد عليه في مقدار الصلاح فانه صلاح له في ان يتمكن من الطاعة التي هي
طريقة الى اعالي الدرجات التي لم يمكن الوصول اليها الا بها فكان ما لا يجب العوض على
فاعله وهو الله تعالى اولى واحرى فان قيل فقد اطلقتم في اول الكلام ان الالام
لا تحسن الا للعوض والاعتبار قلنا يجب ان يكون العوض بدل تلك الالام المفعولة
من الله تعالى لا للاعتبار المؤكد بها وقد بينا بعد ذلك واوضحنا ما يصح ان يورد عليه
من الاعتراضات وما يجاب به عنها وجوزنا ذلك والزيادة فههنا مما يوجب القطع
على انه لا عوض يستحق عليه تعالى لاجل ذلك ولولا ذلك لما حسن منا اتعاب انفسنا
ولا اتعاب من ندبر امره لمصلحة الا لحصول اعواض في مقابلة ما ينال من الالام
وكل عاقل يعلم حسن ذلك ضرورة وان لم تحصل اعواض سوى ما يؤمل في عاقبة الامر
وربما لم يقع البلوغ الى شيء من المنافع اصلا وان كانت تلك الافعال حسنة لانها مفعولة
للصلاح العائد الى المؤلم وبذلك يبطل ما ذكره قاضي القضاة من انه ربما لم يصل الى
منافع الثواب لانه ايضا في الشاهد ربما لا يصل الى المنافع التي يفعل الالم لاجلها كما
بيناه وليس يجب ان يقبح الالم متى لم يكن في مقابلته نفع للمؤلم بكل حال فان الواحد
منا يحسن منه ان يولم غيره بالقتل وان كان المقتول لا ينتفع بذلك لما لم يكن من شرط كل
الم ان لا يحسن الا لنفع في مقابلته وقد يقبح وان كان في مقابلته نفع زائد عليه متى كان
عبثا فهذا في الاعواض التي يلزم بها على الالام التي من فعله تعالى. **واما** الضرب
الثاني وهو الاعواض التي يلزم بها على الالام التي تكون من فعل غيره فهي على الالام التي
تكون في الحكم كانها من جهته كجواز ان يكون بالجائه تعالى او بندبه او اباحته او الجائه فانه

لاحلاف بين شيوخنا ان الله تعالى متفضل بالاعواض للمولم بذلك الا ما كان من
الاعراض لصاحبه فيه الثواب فانه لا عوض له في ايلامه سوى ذلك الثواب ٥ وانما
اختلف العلما فيما يقع من الالام بسبب كسبه اما مع استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله
الظالم من الالام بالمظلوم ٥ واما مع انتفا استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الصبيان
والبهايم من الالام بالغير ٥ اما الاول فذهب قاضي القضاه الى ان الظالم عليه
عوض المظالم ولا يصح ان يتكفل الله عنه بشي من ذلك وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل
وذهب بعض اصحاب ابي علي الى انه يجوز ان يتفضل الله تعالى بالعوض عن الظالم وشبهه
كالتكفل عن المديون المفلس وهذا هو الذي ذهب اليه الشيخ محمود بن الملاحمي ٥ واما
الثاني فذهب بعض اصحاب ابي علي الى ان ما يقع من الالام من فعل غير العاقل نحو الصبيان
والبهايم والسباع والحشرات فان العوض في ذلك على الله تعالى وغير هذا القول الى
الشيخ ابي علي وهو اختيار الشيخ محمود بن الملاحمي وذهب قاضي القضاه الى انه على المولم
وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل ٥ اما ما كان من الالام بالاباحه فنحو ما اوجب
علينا من اقامه الحد على الجاني ونحو ما اوجب من ذبح الهدايا والكفارات في الحج وكذلك
ما اوجب علينا من اخذ الصبي بالصلوه ومنعه من شرب الخمر واما ما ندب الله تعالى من الالام
فنحو ما ندبنا اليه من ذبح الهدي والضحايا وكذلك ما ندب اليه من الختان للمولود وغيره ٥
واما ما ابيح لنا من الالام فنحو اباحته لنا الذبح البهايم وغير ذلك مما ليس من قبيل
العقوبات واما ما يكون بالاباحه تعالى فنحو اباحه لبعض السباع على الافتراس
وكذلك الجاوه بالجوع او غيره لبعض الادميين الى ان ياكل الميته بالقهر ٥ والذي يدل على

وان كان فعل ان تفعل الى الناد بيل للمولد انه لا يلزم عليه عوض على الله تعالى كما ان الرجل على المولود لانا ورسا انه يحسن ... وهذا هو الذي ...

لانه لا يستحق على المولم من جهته الا اذا كان ظالما له [illegible]

ان الله تعالى لابد ان يكون قد التزم تعويض جميع ذلك فالذي يدل على ذلك انه لو لم
يكن التزم بالعوض في ذلك لكان الحابه او بديته او اباحته او الحاوه الى ذلك
قبيحا لانه يتنزل منزلة فعل الالم من غير عوض ● وايضا فانها اما ان يكون عليها
اعواض ام لا ● ومحال ان لا يكون عليها اعواض لانها ان تكون ظلما والامر بالظلم
والايجاب له والندب له او الاباحة له او الالجا اليه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
وان كان عليها اعواض فلا يخلو ان يكون تعالى التزم بها لاجل ذلك او يكون على
غيره ومحال ان يكون على غيره لانه تعالى المتولي لاستيفا الاعواض على ما ناتي بيانه
فلو استوفاها فيما امر به او اوجبه او ندب اليه او ما اشبه ذلك لكان قد ادخل
الضرر على من استوفى منه العوض فيكون بذلك ظالما له او جاريا مجرى من امر
بالظلم واوجب عليه الارش وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى فان من امر بالظلم
او اوجبه لا يقبح الجاية الارش فانه جائز فيما يوجبه فلم يصح شي من ذلك فبان
ان ما امره شرعا هو الصحيح واما ما يقع من الالام من الظالم فالذي يدل
على انه لم يتحمله تعالى عن الظالم انه تعالى نهى الظالم عن الظلم وزجره عن ذلك
فلو تحمل عنه ما يقع منه من الالام الى المظلوم مع انه قد مكنه من ذلك واقدره
عليه لما كان ناهيا له عن ذلك ولا زاجرا له بل كان يجب ان يكون مغريا له على
الظلم وداعيا له اليه فانه لا بعث ولا اغرا اعظم من ان يقول للظالم ما
استهلكت من شي بالظلم فعني غرامته فان هذا ينزل منزلة ان يامره بالظلم ●
وايضا فانه لا يخلو ان يقال بانه قد ضمن واجبا عليه تعالى وهذا محال

لانه لا وجه لوجوبه ولاسيما انه لم يفعل شيئا من ذلك الالم ولا بعث عليه واما ان يقال
لا يجب لم يصح ان يكون ذلك هو ما وجب على الظالم فان للمتفضل ليس هو للواجب واذا لم
يكن هو الواجب عليه كان عليه اداء ذلك الواجب ولم يكن للتكفل به معنى • فان قيل
انه متى مات الظالم مفلسا فيما توفي بما عليه من المظالم ولاسيما انا قد علمنا ان من الظلمة
من كثر ظلمه ولا نصيبه من الآفات ما يكون عوضه موفيا بما عليه فلا بد ان يتحمل عنه
تعالى والا بطلت الجنة • قلنا هذا الاقبح لان ما ذكرته مبني على انه تعالى يتحمل
عن الظالم ارش ظلمه وجناياته وقد بينا انه لا يجوز عليه تعالى فاذا ثبت ذلك لم
يجز ان يموت الظالم الا وله من الاعواض ما يمكن تخليص ارش ظلمه منها يوم القيامة
فان فاجأه الموت وليس له ذلك فلا بد ان يشدد عليه الموت ليستحق ما يقضى به عنه
ويكون تعالى انما حسن منه تمكينه من الظلم لانه تعالى يشدد عليه بما يتكفل لاجل ذلك
قضا جميع ما عليه والا كانت التخلية قبيحة • فان قيل انه قد ثبت انه يملك قضا الدين
في الشاهد بان يأخذ من مال المديون وجئنا بالشرع بالقضا عنه ولهذا تحسن الكفالة
في الشاهد بالدين • قلنا ان ما ذكرته امور شرعية لا نعلم وجه المصلحة فيها
فلا نقيس بها على الامور العقلية الا ترى انه يحتاج في ذلك الى البذل والمراضاة
ويجوز في بعضه ان يرجع الى مال المديون بعد ذلك وفي بعضه لا يجوز ان يرجع فكيف
يشبه ما نحن فيه • يبين ذلك ويوضحه ان الواحد عقلا لو كان قد تحمل عن صاحب
الدين ما عليه عقلا فانه لا ينتقل عليه عقلا وان انتقل شرعا ولهذا لا يستحق الذم وان

هذا اذا لم يرد الشرع وإلا فلو اسقطه عنه
فالمعتزلي يجوز ان يسقطه بحقه وإذا
اسقطه سقط وعند ... الا بحق عقلا

لم يسلم في العقل وإنما يستحق ذلك شرعاً ۝ ولذلك لو تسلّم اليه مثل ما على المديون ذا براءة
لم يلزمه ذلك عقلاً وكان له بعد ذلك ان يتبعه بدينه لان ما سلمه المتفضل ليس
هو الدين والدين في ذمته باق فيجاز له المطالبة به فهذا كله قضية العقل ۝
فاما الشرع فلا تعرض له في هذا الباب فبطل ما ذكروه في ذلك والله الهادي
واما ما يقع من الالام من البهائم فالذي يدل على ان العوض عليها ان الله تعالى
لو تحمل عنها لاجل تمكينه لها لجاز ان يكون اعواض المظلوم من عليه تعالى لاجل التمكين
لهم ۝ ولقائل ان يقول ان بينهما فرق من وجه معقول وذلك انه وان مكن الظالم
فقد زجره عن الظلم وحذره منه وتوعده عليه بخلاف من لا عقل له فان ذلك
لا يصح في حقه فاذا امكنه ولم يزجره ولا حذره بالكمال العقل جرى مجرى ان يبيح
له ذلك وكما ان بالاباحة ينتقل اليه العوض تعالى فكذلك بالتمكين مع فقد
الزجر والنهي ۝ ولقائل ان يقول انه وان مكنها من ذلك فهو يمكن لها من قضاء شهواتها
بعض الحيوانات فلو انتقل اليه بمجرد التمكين لوجب ان ينتقل اليه تعالى عوض كل مظلوم
لانه مكنه ومعلوم خلاف ذلك ۝ ولقائل ان يقول انه قد ثبت ان الالجاء الى المضار
تقتضي انتقال العوض الى الملجي والتمكين من المضار مع فقد الزجر عنه تجري مجرى الالجاء الى ذلك
فوجب ان ينتقل الى الذي مكن ولم يزجر ۝ ولقائل ان يقول هذا يوجب ان ينتقل اعواض
المؤمنين الى الصايلة لانهم مكنوا وما زجروا عن ذلك ومعلوم خلافه ۝ ويمكن ان يقال
انه تعالى مكنها من الاضرار وخلق لها الشهوة الى ذلك ولم يمنعها بضرب من المنع ولا

العلم ولم يتكفل بالعوض عنها لما حسنت هذه الامور التي ذكرناها • ولقايل ان يقول
بل حسن هذه الامور كما حسن في حق الظالم • فاما ما فقد العلم والعقل فانما حسن
لانه تعالى متفضل بالفعل فان شا تفضل وان شا لم يتفضل • ويمكن الاحتجاج لاصل المسله
بانه لو انتقل العوض الى الله تعالى لكان اضعافا مضاعفه كالانتقال بالاباحه ولو كان
كذلك لما حسن منا منعها لانه يكون منعا من المنافع العظيمه وقد بينا انه حسن منا منعها
فثبت انه انما يستحق بقدر ما اصاب من الالام وليس ذلك الا والعوض ليس عليه تعالى
ويمكن ان يقال بانه انما حسن المنع شرعا فاما من جهة العقل فليس ذلك الا فيما يعود
علينا بنفع او دفع ضرر نحو المنع عن العاما وفظ • ولقايل ان يقول كل عاقل يعلم
ضروره انه حسن منه منع البهايم بعضها عن بعض ولذلك الحرشاب وان لم يعلم حسن ذلك
من الشرع فلو كان عليها اعواض كثيره لما حسن المنع منها • ويمكن ان يقال ان ما يفعله
من لا عقل له من الافتراس وجنسه قبيح وكل القبيح فالعوض فيه على فاعله لا على الله تعالى
كالقتل ظلما وما يشبهه • ولقايل ان يقول ليس ذلك بوصف بانه قبيح لانها لا تكليف
عليها وانها لا تستحق الذم على ذلك وقد بينا الكلام في ان استحقاق الذم هل هو معنى
كونه قبيحا ام لا وان فعل الساهي والنايم ليس بقبيح وهو قول الشيخ • وان كان يمكن
ان يرجع الخلاف بين اصحابنا في قبح الفعل من الساهي والنايم ومن لا يعقل الى العباره فان من قال
بقبح فعلهما يسلم انه لا يستحق الذم على ذلك ولا يتعلق بفعلهما الحكم العقلي بانه لم يكن لهما
ان يفعلا ذلك ولكنه يقول بان صورة فعلهما التصرف صورة الظلم وفيه معناه

الذي لو وجد من العالم به لكان ظلمًا قبيحًا وهو أنه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
استحقاق ولا هو في الحكم من غير فعلهما. ومن يقول بأن أفعال الساهي والنائم ومن لا عقل له
لا قبح فيها ولا حسن يسلم أنه ضرر واقع على الوجه الذي لو وقع من العالم به لكان قبيحًا
لأنهم لا يسمون القبيح قبيحًا إلا مع استحقاق الذم وأولئك يسمونه قبيحًا وإن لم يستحق به الذم
وقد أجمعوا على أنه لا يستحق عليها وأجمعوا أنها بالصورة التي لو وقعت من العالم بها لكانت
قبيحة. وللقائل أن يقول إن هذا خلاف في القبح في الفعل هل هو استحقاق الذم عليه
والحكم في الفعل أنه لم يكن له أن يفعله أو هو أمر زائد على ذلك يقتضي هذا الحكم
بشرط العلم أو بعض شرط العلم فإذا كان هكذا كان خلافًا من جهة المعنى ويمكن
أن يقال إنا نجد العلم باستحقاق الذم يتبع العلم بالقبح في الفعل كما نجد العلم بصحة الفعل يتبع
العلم بأنه قادر ونحكم أن هذه الصحة هي حكم مقتضى عن كونه قادرًا والشرط زوال
الموانع كذلك استحقاق الذم حكم كونه قبيحًا بشرط العلم بصحته أو التمكن من العلم بذلك
وللقائل أن يقول إن الكلام في استحقاق الذم كالكلام في صحة الفعل وقد بينا أن كونه قادرًا
ليس بأزيد من صحة الفعل وكذلك استحقاق الذم وقضاء الفعل بأنه ليس له أن يفعل هو علم
الفعل بصحته سواء وإنما الذي نجد استحقاق الذم تابعًا له هو أنا نجده تابعًا للعلم
بأنه ظلم فمتى علمنا أنه ظلم علمنا أنه يستحق الذم عليه وقد ثبت عند الجميع أن كونه ظلمًا
هو وجه القبح فإذا علمنا استحقاق الذم تابعًا له ولم نعلم شيئًا آخر سواه ولا دل
عليه الدليل بان أنه هو القبح في الأفعال وهذا الحق أن ما ذهب إليه الشيخان في المسألة

من ان فعل الساهي والنائم ليس بقبيح هو الصحيح ولهذا كلام عارض في هذه المسئلة والحق
فيها ان افعال من ليس بعاقل ليست بقبيحة • فان كان ابو القسم في الاملاء يدل على ان العوض
على الله تعالى فينبغي ان يدل هاهنا على ذلك • واكثر ما يمكن ان نقول ليس يدل من قبل انه لم
غير قبيح ولا نعلم ان هذا هو العلة في وجوب التزامه تعالى بالعوض عليه لا لضرورة ولا باستدلال
ولا نعلق شيئا من وجه معقول ولنا العلة فيما يلزم تعالى بالعوض فيه من الالام انه فعله على
وجه لا يكون في الحكم كانه من فعل غيره او فعله غيره على وجه يكون في الحكم كانه من فعله تعالى
كما نقوله فيما اوجبه او ندب الله او اباحه فان ذلك من فعل غيره ولكنه في الحكم كانه من
فعله عز وجل فلا حاجة الى ان ننظر في ان اقدار البهائم على الافتراس وتمليكه لها وخلق
الشهوة لها الى اكل الحيوانات والهامها الى ما فيه نفعها من ذلك وزوال كل ما يمنعها
ونحو نفعها وترك النهي لها والزجر لها لما لم يكمل عقولها هل هو يصير ذلك الالم في الحكم كانه
من جهته تعالى كما ان اباحته الالام يصيره كذلك ام لا يحتمل ذلك ويحتمل خلافه للوجوه
التي ذكرناها فهذا هو الكلام في الضرب الثاني وبتمامه تم الكلام في النوع الاول وهي الالام
التي يلزم تعالى عليها بالاعواض • واما النوع الثاني وهو ما يؤدي الى الالام مما
يلزم تعالى بالعوض عليها فقد دخل فيما ذكرناه اولا فان الذي يؤدي الى الالام مما ليس بالم
هو الجاؤه تعالى او اباحته او ندبه او الجائه وانما تقدم ذكره لانا لما ذكرنا الالام التي يلزم
تعالى عليها بالاعواض قسمناها الى ما هو من فعله والى ما هو من فعل غيره فدخل ذلك تحت ما هو
من فعل غيره فصار الكلام واحدا وانما ذكرناه في اقسام المضار لانها نوع اليها عوضا
ان نبين انه يلزم تعالى الاعواض على المضار التي تكون من جهته او في الحكم كانها من جهته

واما النوع الثالث وهي الغموم التي يلتزم تعالى بالاعواض عليها فهي كل غمّ يكون
من فعله تعالى ولا يكون في الحكم كانه من جهة غيره نحو اغتمام الواحد منا بالمضار التي قدمنا انه
تعالى يلتزم الاعواض عليها نحو موت ولد الانسان او بعض اقاربه ونحو الغم على ما يصيبه من الآفات
والعاهات فانه من فعله تعالى ويتعلق بما يلتزم بالعوض عليه من المضار ونحو الغم على ما يتلف به
تعالى من الفقر والغم متى تصور انه ليس له ان يتصرف في ماله بعد حجر الحاكم عليه فان الحجر من
الحاكم كان بامره تعالى والعوض عليه وكذلك عوض الغم عليه. ونحو الغم على ما يتصور انه خلق
على غير حالة الكمال التي هي اعين من اجناسه نحو كمال او جمال او نقص في بعض الآلات او ضعف
في الحواس او انقصار الفطنة متى تصور ذلك ونحو اغتمامه على انه لا يمكن ان يحرز دونه
بلذة تجري في خاطره ويختلف احوال الناس في الغم بذلك. فمنهم من يغتم ان لم يحرز الا
دون السنة ومنهم من لا يغتم بذلك وانما يغتم بان لا يحرز دون الشهر ومنهم من لا يغتم بذلك
وانما يغتم اذا لم يحرز دون اليوم وبحسب ما يكون من الغموم في ذلك يكون الالتزام بالعوض
وانما قلنا بان عوض ذلك على الله تعالى لانه الذي فعل الغموم في ذلك وليس هو في
الحكم كانه من جهة غيره فما اوجب في الالام التي يفعلها ان يكون قد التزم بالعوض فيها فكذلك
فيما ذكرناه والطريقة فيهما واحدة فانهما قد اشتركا في كونهما مضرين خالصين
من جهته وليسا في الحكم كانهما من جهة غيره. وقلنا ولا يكون في الحكم كانه من جهة غيره
لان ما يغتم عليه الانسان من الحد نحو جلد الزاني والقاذف وكذلك اغتمامه عند علمه
بانه يستحق بعض انواع العقوبات ونحو الغم الذي يلحقه على ان العاصي يستحق العقاب وان الله
تعالى لا يثيب من لا يستحق الثواب فان عوض ذلك الغم وان كان كثير منه من فعل الله تعالى

وهو ما كان على ما حررناه من توصل الآلام او المضار التي هي عقوبات الله • وبعضه وان
كان ابتداء الالم وهو من فعل العبد ولكن بسببه قد يكون من فعله تعالى فان جميع ذلك في الحكم
كانه من جهته وهو المعاصي التي يستحق عليها تلك العقوبات فانها لو لم يقع منه او لم يكن تجوز
وقوعها منه لم يقع معه هذا الغم ولا يكون هناك امر يقتضي التزامه تعالى بالعوض عليه فهذا
في هذا النوع • واما النوع الرابع وهو ما يؤدي اليها فالذي يؤدي الى حصول هذه
الغموم انما هو ما يتعلق به فان الغم يتعلق بالمضار كما قدمنا فما كان من تلك المضار
من فعل الله تعالى او في الحكم كانه من فعله نحو حكم الحاكم بقتله او قتل ولده او اخذ شيء من ماله
بشهادة شاهدين كاذبين ظاهرهما العدالة فان الذي ادى الى هذا الغم هو المضرة
التي تحمل حكم الحاكم والعوض فيها على الله تعالى لانه الذي امر الحاكم بالحكم بها على ظاهر
الحال فلا بد ان يلتزم تعالى بالاعواض عليها وعلى ما يقع بسببها من الغموم بخلاف ما اذا
تعمد الحاكم الحكم بشهادة غير العدل على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى • وبذلك تم
الموضع الاول • واما الموضع الثاني وهو في بيان اسباب الاعواض على العباد
فاعلم ان سبب ذلك هو المضار التي يوصلها بعضهم الى البعض فانه يستحيل ان يستحق العوض
على غيره بمثل ما قدمناه ويستحيل ان يستحقها الواحد على نفسه لان الاستحقاق يقتضي مستحقا
ومستحقا عليه ومن المحال ان يكون مطالبا لنفسه وان يقبض له منها لانه ليس بغير لها وذلك
يقتضي التغاير ولهذا اذا قال مشايخنا ان ما يلحق نفسه من المضار التي يقبح منه فانه عاص فيها
ويستحق العقاب من الله تعالى ولا يكون له عوض في ذلك لا على نفسه ولا على الله تعالى
اما على نفسه فلما تقدم • واما على الله تعالى فلان العوض انما يتبع الاضرار وفاعل الضرر

لشر هو الله تعالى فيبطل ان يكون فيه عوض • ومن ههنا قلنا بان الطاعات وان شقت فانه
لا عوض فيها عليه لانه انزل المضرة بنفسه كمن يبعث نفسه بالمجازات والحزن وبلا ينحوه من
المنافع ولا على الله عوض سوى ما وعد به من الثواب فبان ان العوض المستحق على العباد
هو على المضار التي تصل بسبب احدهم الى غيره • وكل ما يستحق به بعض العباد العوض على بعض
من المضار لا يعدو ان يعد اقسام احدها ان يكون تلك المضار من فعل من يستحق عليه ذلك
وثانيها ان يكون تلك المضار من فعل من يستحق ذلك • وثالثها ان يكون من فعل غيرهما
من العباد ورابعها ان يكون من فعل الله تعالى • اما القسم الاول وهو ما يكون
من المضار من فعل من يستحق عليه العوض فهو ضربان مجمع عليه بين شيوخنا ومختلف فيه •
اما المجمع عليه فهو كل ضرر قبيح يوصله العاقل الى غيره نحو القتل والضرب واخذ الاموال
غصبا وهذا من الالام ومن الغموم نحو ما يوصله من الغم بقتله لولده او لبعض من يوده
وما يوصله من الغم باغتيابه واستهلاك عرضه وما اشبه ذلك فانه لا خلاف بين شيوخنا
ان عوض ذلك على فاعل هذا الضرر وهو الظالم الا ان العوض جار مجرى ارش الجنايات
وقد ثبت انها انما تلزم الجاني دون غيره فيجب ان يكون العوض على هذا الجاني دون غيره •
وان كان يدخل الخلاف في هذا القسم من وجه اخر وهو انه هل يجوز ان يموت الظالم وليس
له اعواض توفي بما عليه فيتحمل تعالى بالعوض عنه او لا يجوز ولا يتحمل تعالى بالعوض عنه
وذكرنا ان الصحيح انه تعالى لا يتكفل عنه • والا كان تعالى في حكم المغري للظالم بالظلم وعليه
تعالى العوض وان ما يفعله تعالى بالمظلوم لا نفع عن الظالم بل هو تفضل من الله تعالى ليستحق

فيه الظالم والمظلوم فلا يستحق عليه تعالى احدهما ولا كلاهما وبيانه لا يجوز تمكين
الظالم الا وقد تكفل للمظلوم انه لا يميته الا ومعه ما يوفي ما عليه . واما ما هو
مختلف فيه فهو المضار التي تقع ممن لا عقل له فانا قد بينا الكلام في ذلك ومكنا الناظر
من النظر فيه بما يجب ولا معنى لتكرير الكلام فيه الان هاهنا . واما القسم الثاني
وهو ما يكون من المضار من فعل من يستحق العوض وهو على غيره من العباد فهو ما يكون بالالجاء نحو ان
يلجي الظالم غيره الى المشي على الشوك بالهرب من السبع وما هو اعظم منه او يلجيه الى ان يثبت
نفسه ويعرضها لذلك وما اشبه ذلك وهذا كالجاه الى قطع جارحة من جوارحه خوفا من
اهلاكه لنفسه وما اشبه ذلك وانما وجب العوض على الملجي لانه ينزل منزلة فعل الملجي
ولهذا ينتقل استحقاق الذم والعقاب على الملجي دون الملجا . الا ترى ان من الجا غيره
الى المشي على الشوك فان العقلاء يذمون الملجي الى ذلك ويكونونه بمنزلة الفاعل له ذلك ولذلك
يذم العقلاء الظالم اذا خوف غيره ان يقتله ان لم يقطع اصبع نفسه فقطعها بالالجاء فانهم
ينزلونه منزلة من قطعها اعني الظالم في استحقاق الذم فاذا كان بمنزلته فعليه الجناية
وجب ان يكون هو الذي يستحق عليه العوض لان العوض يتبع الجناية بلا اشكال . واما القسم
الثالث وهو ما يكون من المضار من فعل غير المستحق والمستحق عليه من العباد فهو كثير وذلك
نحو ما يلزم الحاكم من العوض اذا اخطا في الحكم في القضا حتى قتل الولي غير القاتل في الباطن
او اخذ مال غير الظالم اما بان يفرط الحاكم في النظر . واما بان يتعمد الحكم بغير الحق فانه لا
عوض على المقتص اذ لم يكن عالما بالخطا في ذلك وكان انما اتبع حكم القاضي وان كان هذا

الولي هو فاعل الضرر ولا يكن العوض على الحاكم لانه في الحكم كانه من فعله ولهذا
لا يتوجه استحقاق الذم الا عليه فنزل منزلة الفاعل للضرر بنفسه فلهذا يجب العوض
عليه ولو ان شهد الشهود بما يوجب القصاص واخذ المال او القتل بالردة او ما
اشبه ذلك وهم كذبة في ذلك والحاكم لا يعرفهم الا بالعدالة فانه اذا حكم بالشهادة
وحصلت المضار استحق العوض على فاعلها اذ لم يكن متمكنا الا بحكم الحاكم ولم يكن عالما بذلك
ولا يستحق على الحاكم لانه انما حكم بما امر الله تعالى به وانما يستحق العوض على الشهود
لان ذلك في الحكم كانه من جهتهم بمثل ما بيناه اولا وكذلك الكلام في الغموم التابعة
لذلك فان عوضها على من ذكرناه في الالام لحق الساعي بغيره الى السلطان الظالم فان ما يصيبه
من الغم على ما ياخذ السلطان بسبب تلك السعاية فان عوضه على الساعي بخلاف المال
فعوضه على ذلك الظالم كما تقدم . واما القسم الرابع وهو ما يكون من المضار
من فعل الله تعالى وان كان العوض على العباد فهو كمثل لجواز ان يرمي احد بانسان في النار فان الحريق
من فعل الله تعالى والعوض على الملقي وهكذا لو القى بانسان في الثلج فمات فان العوض على الملقي
والمضرة من فعل الله تعالى وهكذا لو سم انسانا او غيره سما فانه اذا مات فان الموت من الله
تعالى والعوض على من تناوله اذا كان عالما انه يهلك فان لم يكن عالما انه سم فالعوض على الله تعالى
فان ما كان بسبب المضرة فانه يعتبر فيه العلم وما كان هو نفس الالم فانه يجب العوض على
فاعله عامدا كان او ساهيا . وانما كان العوض على الملقي والمناول ومن جرى مجراهما
لان ما وقع من الالام جرى مجرى فعلهما ويكون في الحكم كانه منهما ولهذا استحقا الذم على ذلك

ويمكن ان يقال بان الغم سببه الضرر والضرر فعل السلطان فكان عوض الغم عليه ولما الغم على السعاية عوضه على الساعي ويمكن ان يقال
اذا كان [illegible] ياخذ السلطان المال لولا السعي فيكون العوض على الساعي ويحتمل ان يقال يكون عليهما او [illegible] المباشر وهو السلطان اولى

فلولا انه نزل منزلة الفعل لما صحت فيه هذه القصة وقد ثبت ان الجناية هي المؤثرة في
استحقاق العوض فيجب ان يكون العوض في ذلك على من ذكرنا دون الله تعالى وبذلك يتم الكلام
في هذا الموضع والله الهادي. واما الموضع الثالث وهو في حكم العوض في الدوام
والانقطاع فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما الموضع الاول
فمذهبنا ان الاعواض منقطعة غير دائمة وهو قول ابي علي اخيرا وقول الشيخ ابي هاشم وجماعة
من اهل البيت عليهم السلم. وذهب جماعة الى انه دائم وهو قول ابي الهذيل وجماعة من البغداديين
وهو قول ابي علي اولا ومذهب الصاحب الكافي ويروى عن الامام الحسن بن القسم عليه السلم
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل
على ذلك ان العوض جار مجرى اروش الجنايات فانهما ثبتا بسبب واحد وهو الجناية وقد
ثبت ان اروش الجنايات لا تكون الا منقطعة فكذلك العوض. وايضا فلو كان لا يحسن
الا دائما لما حسن منا ان نولم انفسنا بالمضار التي هي الحجامة والفصد والاسفار الا لمنافع
دائمة وذلك محال. وايضا فلو كان عوض المظلوم دائما لما حسن منع الظالم من ظلمه
لانه عوضه بالمضرة اليسيرة المنفعة العظيمة وذلك محال. واحتج من قال بالدوام
بانه لو انقطع للزم العوض بانقطاعه وفي ذلك دوام العوض. ولقائل ان يقول ان
هذا ما يدل على انه لا يستحق دائما اولى لانه انما يقتضي انه انما وجب دوامه لا لاجل انه عوض
وانما لاجل ان على ما يحصل من غم بقطعها عوض اخر وهذا يدل على الانقطاع
وايضا فانا نقول ان الله تعالى يقطعه على وجه لا يالم بقطعه ولا يغتم فلا يصح ما ذكره

واحتج ايضا على ذلك بانه لو كان منقطعا لجاز ايصاله الى المولم دفعة واحدة

وهذا يقتضي انه لا يختار الالم لاجل ذلك العوض المنقطع فوجب دوامه • ولقايل ان

يقول هذا انما يدل انه يجب ان لا يوصله الا وقد تكفل من الاعواض بما يختار

لاجله الالم ومن المعلوم انه لو اعطاه على حمى ليلة ملكا منقطعا لرغب في ذلك

ولاختاره فكيف يقال بان ذلك يوجب دوامه فثبت بذلك الموضع الثالث •

واما الموضع الرابع وهو في مقدار العوض فاعلم ان العوض يختلف حاله فان كان

مما التزمه الله تعالى فلا بد ان يبلغ مبلغا عظيما بحيث لا يختلف العقلا في اختيار الالم

لاجل ذلك العوض وذلك لانه تعالى الم العبد من دون من اصابته ولا اختياره وقد كان يجب

ان لا يمرضه فلو كان موازيا لذلك المرض لكان في حكم الظلم لانه ضرر مفعول لا لنفع

ازيد منه ولا لدفع ضرر ولا لاستحقاق على الوجه المذكور وهذا هو الظلم ولهذا

لم يستحسن العقلا جلب المنافع بالمضار الموازية لتلك المنافع ولو كان زايدا عليه زيادة

يجوز ان لا يختارها لما حسن ذلك الالم كما لا يحسن من الواحد ان يكره غيره على ان يعمل له عملا

باجرة لا يرتضيها وان زادت على مقدار المستحق لما كان ذلك موقوفا على اختياره

ولو كان زايدا زيادة يختارها ولا يكن مع العقلا ان لا يختارها لا يحتمل ان يقال يقبح لانه

الم بغير اختياره ولا من اصابته وذلك الشاهد يصح وان بلغت الاجرة الى حد كان

يختارها عند المرض اصابه لان للانسان ان يختار ما لمن اصابه حقه ودون حقه فاذا

امرضه من غير اصابته فلا بد ان يحمل بالزيادة الى ما يختاره كل عاقل ليكون

العمل مجرى ذلك في استحسان ذلك الالم من غير النقصان الى حال المولم ولا اختياره

لما أمرضه بغير اختياره. وأيضا لانه متى بلغت تلك المنفعة الى حد لو أصابه عليها
لاختارها ولو رضي غيره من العقلاء عليها لما اختارها فانها تقبح لانها انما كانت لحسن
لاجل المراضاة ولهذا قبح ذلك الالم في غير من لا يرضى بها فدل على ان للمراضاة تأثيرا في
حسنها فمتى لم يقع للمراضاة كانت قبيحة فان المولم يعتمد ولا يرضى ان يولم من غير مراضاته
لمنفعة لا يختارها كل العقلاء وانما يرضى بما يختاره بعضهم اذا كانت مع المراضاة
فلا بد ان يكون كل عاقل يقضي بحسنها ولا يقضي بحسنها الا اذا كانت لخيار الالم لاجلها فثبت
انه لا بد ان يبلغ هذا القدر اذا كان مما الزمه الله تعالى به. وأيضا فانه امرضه
لمصلحة راجعة الى غيره من المكلفين. فلو لم يبلغ العوض عليه هذا الحد لكان قد نفع الغير بمضرة
غيره على وجه لا يرضاها ولا يختارها وذلك قبيح. ويمكن ان يقال اذا كان تعالى انما دعاه
الى فعل الالم هو الاعتبار لغير المولم وقد ثبت ان المولم يختار ذلك الالم لذلك العوض وان
لم يختره كل العقلاء وقد ثبت انه مولى عليه من قبل الله تعالى جرى ذلك مجرى بيع الولي لسلعة
المولى عليه بما يختاره لو كان هو المتصرف في نفسه وان كان غيره لا يختار ذلك وكما
ان ذلك يحسن كذلك في مسألتنا. ولهذا اورد الشرع بان الولي اذا باع بما يتغابن
الناس بمثله جاز لانه موافق لهذه القضية العقلية وهو ان اختياره قام مقام اختيار
المالك. ويمكن ان يقال ان ما ورد به الشرع هو لمصلحة دينية لا نعلمه ولا نعرض به
على ما هو مقرر في العقل وليس في العقل ان تفويت الولي سلعة المالك الا لمصلحة يقضي بها له كل
عقل سليم فبان ان الاول اولى والله اعلم. واما اذا كان العوض على العباد

فانه لا يزيد على مقدار الالم اذ لو جاز ان يزيد على ذلك لكان تعرضا للمشقه لسبب
منفعه اكثر منها فكان لا يحسن ان يمنع الظالم من ظلمه وان يكون محسنا بحسن ظلمه لتعطيه
ما هو اعلى واكثر وذلك محال فان كان العوض على ذلك لا يزيد على مقدار الالم وايضا
فالظالم مولى عليه في استيفا العوض منه فلو كان الله تعالى ياخذ للمظلوم من الظالم ازيد
من مظلمته لكان تعالى ظالما للظالم وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك
الموضع الرابع واما الموضع الخامس وهو في الانتصاف فالظاهر انه لا خلاف
في الانتصاف وانما الخلاف انما ذا يعلم فمنهم من قال بالشرع ومنهم من قال بالعقل والشرع
وهو الصحيح اما العقل فهو ان الله تعالى مكن الظالمين من المظلومين وخلى بينهم وقد
كان يمكنه ان يمنعهم والكل عبيده وفي دار مملكته وهو المتولي عليهم جميعا لا يخرجون
من قبضته وما يستحقه المظلوم على الظالم لا يملك المظلوم استيفاوه لعجزه عن ذلك
وجهله بمقداره وبما ياخذه منه والظالم لا يمكنه ايفاوه لانه لا يعلم كميه ما يستحقه
كما لم يعلم بتفصيل ما لحقه المظلوم من المضار وقد كان تعالى عالما بذلك قبل حلول الظالم
والمظلوم فلو لم يكن ممن ينتصف للمظلوم من الظالم وهو العالم بما يستحقه عليه
الممكن له والمخلي بينه وبينه والشاهد عليه والمتولي لامره لكان الممكن له والمخليه
بينهما قبيحا جاريه مجرى الاباحه للظلم والاغرا به والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت ذلك
واما الشرع فالكتاب والسنه والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامه فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبه من خردل اتينا بها
وكفى بنا حاسبين وكذا كان لفظ الفصل والحكم والقضاء واما السنه فانها متظاهره

وأما الإجماع فلا خلاف بين المسلمين في أن الله تعالى ينصف للمظلوم من الظالم [illegible]

ذلك. قال النبي صلى الله عليه وآله إن الله تعالى ينصف للجماء من القرناء وفي خبر
من ذات القرنين. وروي أن ذلك يكون يوم القيامة يقول الله تعالى أنا الملك الديان
لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وعليه لأحد من أهل النار مظلمة ولا ينبغي لأحد من
أهل النار أن يدخل النار وعليه لأحد من أهل الجنة مظلمة حتى نقتص منه.

وأما الموضع السادس وهو في كيفية الانصاف فقد اختلف الناس في ذلك
فعندنا أنه تعالى ينصف للمظلومين من الظالمين بأن يوصل إلى المظلومين من أعواض الظالمين التي
يستحقونها سواء كانت مما ألزم الله تعالى بها لهم على ما أصابهم من الأمراض والآفات والغموم
من قبله أو كانت من قبل غيره من المخلوقين فيعطي المظلوم بقدر ما أوصله إليه الظالم
من المضار أو فوته من المنافع وهذا هو قول أكثر العدلية. وذهب بعضهم إلى أنه يجوز
أن ينصف لهم بذلك أو بأن يتفضل عن الظالمين وهو القول الذي حكيناه أولاً
عن الشيخ محمود بن الملاحمي ومن قال به. وذهبت الكرامية إلى أن الانصاف هو أن يعطي المظلوم
من ثواب الظالم بقدر ما يستحقه وإن لم يكن له ثواب نقص من عقاب المظلوم ونقله إلى
الظالم. وذهبت المطرفية إلى أن الانصاف هو معاقبة الظالم على ظلمه فقط. والذي يدل
على صحة ما ذهبنا إليه وفساد قول المخالف أنه قد ثبت أنه لا بد أن ينصف للمظلوم من الظالم
فلا يخلو أن ينصف له بأن يجبر ما أصابه من النقص أم لا. والثاني لا يجوز لأنه يعود على الانصاف
بالنقض والابطال فتعين ذلك. ويوضحه أنه لو عاقب الظالم بعقاب زائد على ما كان يستحقه
لم ينتفع به المظلوم ولا حسن منه تعالى لأن الزيادة على المستحق ظلم قبيح وهو تعالى لا يفعله

وان كان الجبر ما نقصد لم يخل ان يكون ذلك من جهته تعالى او من جهة الظالم ومحال
ان يكون من جهته تعالى لانه يكون متفضلا به على المظلوم غير منتصف له من الظالم كما تقدم
بيانه وايضا فانه انما يكون منتصفا له من الظالم بان يلحق الظالم نقص بسبب انصافه له
تعالى منه كما كان الجنة ذلك النقص بما نعلمه في الشاهد ان الحاكم انما يكون منصفا
للمظلوم من الظالم بان يلحقه نقصا يكون منفعة للمظلوم ولهذا لو قطع رجل
يد آخر ظلما فحمل الحاكم بان تشد يده على ان لا يطالب الظالم لا يقال انصفه ممن ظلمه
وانما يقال انعم على الظالم بان تحمل عنه ذلك ورفع عنه حكم المطالبة وان كان
لا بد ان يجبر نقص المظلوم من جهة الظالم لم يخل اما ان يجبره بان يوصل الى المظلوم من
ثواب الظالم وهذا محال لان الثواب الذي استحقه الظالم انما استحقه على طاعاته
وطاعاته ليست طاعات المظلوم فيكون اثابة لمن لا يستحق الثواب وذلك قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح واما ان يجبر نقص المظلوم بان ينقل من عقاب المظلوم الى الظالم فذلك
محال لان المجازاة بالعقاب لمن لا يستحقه يكون قبيحة والله تعالى لا يفعل القبيح ثم ذلك
ولو صح ان العقاب يختص بالمعصية بالظلم لانه كان منهيا عن ذلك ولهذا استحق العقاب
على غير الظلم وما يقع من التشفي من المظلوم بعقابه فهو اشبه بما اصاب عدو الله
وذلك مما يقع مع المؤمن وان لم يكن مظلوما فيما نصب اعداء الله من العقوبة واما ان
يأخذ من اعواض الظالم وينفع بها المظلوم او يدفع بها بعض المضار عنه فهو الذي نقول
فان قيل هل يصح اسقاط العوض بالابراء منه في الدنيا قلنا اختلف شيوخنا
في ذلك فذهب بعض القضاة الى انه لا يصح هبة الاعواض واسقاطها وذهب

الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يصح ذلك في العوض الذي على العباد دون الله تعالى وظاهر قول
الشيخ ابي عبد الله انه يصح كذلك فيما على العباد لانه قال فيما يكون على الله تعالى انه يصير ملجأ الى ان
لا يسقطه . وحجة قاضي القضاة انه مولى عليه في ايفا العوض واستيفايه فانه
لا يتمكن من استيفايه ولا من ايفايه ولا يعلم قدره فيجب ان يجري مجرى اليتيم في انه لا يصح منه
هبة ما له عليه من الدين لما لم يتمكن من استيفايه ولا اليه ذلك ولا يعرف قدره وايضا فانه لا
يامن ان يكون قد استحق عليه ذلك العوض بان يكون عليه من الاعواض ما يكون مستغرقا لما هو له
فيكون في حكم المفلوس منه فلا يصح منه هبته . وحجة الشيخ محمود انه حق للمظلوم
على الظالم واليه امره اليه به وفي اسقاطه منفعة للظالم وليس فيه وجه يوجب سقوط ما
يستحقه عند معه فجاز اسقاطه كالدين الذي يجوز الابرا منه وهو بخلاف ما هو على الله تعالى
فانه عز وجل بري عن المنافع ولا ينتفع باسقاطه ولا يقبله بل يرده لغناه عن ذلك ويحطه
فلم يصح اسقاطه كالمديون اذا رد الابرا ولم يرض به . وقال محمود يجوز ان يهب عوضه من
غيره وقال قاضي القضاة لا يجوز وهو الاولى لانه ليس اليه استيفاؤه ولا المحاسبة عليه لما ان
مولى عليه وكما ان المولى عليه ليس له ان يهب ولا يسقط كذلك مستحق العوض وبهذا انتهى
الكلام في هذا الموضع . واما الموضع السابع وهو في كيفية ايصال الاعواض الى
مستحقيها فاعلم ان المستحق للعوض على ضربين عاقل وغير عاقل والعاقل على ضربين مثاب
ومعاقب . اما المثاب فان عوضه لا يخلو ان يكون على الله تعالى او على غيره وايهما كان
فانه يوفره عليه تعالى في الجنة فيكون زيادة في نعيمه لانه اذا لم يوفه في الدنيا فلا بد
ان يوفيه في الاخرة وقد ثبت انه لا دار الا الجنة او النار فاذا لم يكن من اهل النار

ثبت أن الجنة موضع إثابته. فإن قيل ومن أي جنس هو قلنا يجوز أن يكون من جنس ما كان
يشتهيه في الدنيا ويجوز أن يكون منفعة وإن لم يكن من ذلك الجنس فإنه لا دليل يدل على وجوب
استحقاقه على حسب ما كان يشتهيه وهذا بخلاف الثواب فإنه من حيث كيفيته ولا رغبة إلا فيما
كان يشتهي ويعتاد في الدنيا فافترقا. فإن قيل فهل كان يجوز توفيره في الدنيا قلنا لا مانع
يمنع من توفيره في الدنيا بأن يعوضنا على بعض الآلام شيئاً من المنافع بعد الأمر بالتفضل بها وإن لم يعلم ذلك
لأنه لا يجب أن يعلمنا تعالى بأنه قد عوضنا على التفصيل بل يكفي فيه ما قد علمنا أنه عدل حكيم
لا يظلم العباد ولا يقضي بالفساد وقد ثبت أن العباد مولى عليهم فجاز من الله تعالى المتولي لعوضهم
أن يعوضهم وإن لم يعلمهم كما يحسن مثل ذلك من ولي اليتيم والأب في ولده لما كان هو المتولي
لأمره. فإن قيل فإذا أخر تعالى العوض هل يستحق لأجل التأخير زيادة قلنا قال قاضي القضاة
في بعض كلامه يستحق بهذه الزيادة بقدر ما بين النقد والنسيئة وقال في موضع لا يستحق
ويحتمل أن يقال إن الله تعالى إذا أخره لمصلحة راجعة إلى المكلف لا يجب أن يكون هناك زيادة
كما نعلمه في تدبير ولي اليتيم وإن كان لمصلحة راجعة إلى الغير وإن كان المصلحة راجعة
إلى غيره فلا بد من زيادة ما بين النقد والنسيئة فإن العقل يقضي بأن لا يؤخر عن المكلف حقه إلا
لمنفعة تعود إليه لأن ذلك مما يتضرر به كما نعلمه في الشاهد أنه لا يرضى بتأخير حقه
إلا لمصلحة ترجع إليه فإذا أخره لا لمصلحة فلا بد في مقابلة ذلك من الزيادة والربا له
فإن الربا إنما حرم من جهة الشرع لا من جهة العقل. فإن قيل فهل يوفيه ذلك العوض
دفعة واحدة أو يفرقه قلنا يجوز كلا الأمرين إلا أن شيوخنا ذكروا أنه إذا فرقه
في الأوقات لم يتفضل عليه بقطعه ويمكن أن يقال ولو وفره عليه دفعة واحدة

مع ثبات ما معه من الثواب العظيم ثم يتفضل عليه بادامه احباطه او قطعه وعقله بما
يحصل من الثواب العظيم عن العلم بقطعه لم يصر مستضرا بانقطاعه فانه قادر على ما انشا
واما المعاقب فانه تبارك وتعالى يوفر عليه عوضه بان يجعل جزا من العوض دافعا لجز
من عقابه فيسقط من العقاب بقدر ما هو له من الاعواض سوا كانت تلك الاعواض على الظالم
له او هي مما يتكفل الله تعالى به فان ما على الظالم ليس الا استيفاوه وايفاوه الا على
الله تعالى فانا قد بينا انه لابد ان ياخذ من اعواض الظالم ما يوفره على المظلوم. فاذا
كان هذا المظلوم معاقبا ولم يمكن ان ينفع به فلابد ان يدفع به شيا من مضرة العقاب
عليه والا ادى ذلك الى ان لا يكون مستوفيا العوض عليه والى ان لا يكون الله تعالى منصفا
له من ظالمه ولا عادلا به فيما يفعله معه من الامراض والالام اذ لا يمكن ان يستوفيه
الا على هذا الحد وهذا كله بنا على ان العوض والعقاب يجوز اجتماعهما وهو قول
قاضي القضاة وقال ابو علي لا يصح اجتماعهما والاول اولى لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري
مجرى التنافي فان العوض جار مجرى اروش الجنايات وقد بينا انه يصح اجتماعها مع العقاب
فكذلك العوض. ولقايل ان يقول اذا كان يستوفى العوض ليس الا بان يسقط من ضرر
العقاب بقدره لم يجز ان يسقط جز من العوض لانه اذا عدل به الى غير الجنس كان من قبيل
القيمه وذلك يقتضي المضاعفه لما لم يعطه الجنس. قلنا وليس يجب اذا لم يمكن الا
القيمه ان يزاد على ما هو من الامثال اذا كان اجزا القيمه تقوم مقام المثل في باب
المنفعه وقد علمنا انه لا فرق في حكم العقل بين جلب منفعه ودفع مضره اذا كانت تساويها
دفعا ونفعا في العقل ولا سيما ان المعاقب مضطر الى ما يخفف عنه عقابه فاذا كان ذلك

العوض لحقنا في عقابه فلا اشكال انه قد انتفع به. واما اذا كان المعوض ليس بمكلف
نحو الصبيان والبهائم وغيرهم فانه لا بد ان يوفر الله تعالى ذلك عليها فاذا لم يوفره في الدنيا فلا بد
ان يوفره في الآخرة اذ لا دار سواهما ويجوز فيمن يدخل الجنة منها ان يوفر الله عليه منها
يتفضل به عليه في الجنة ويجوز في بعضها ان يوفره عليها في العرصة ثم يمنعها الحس لا يتالم
وان كان الشرع قد ورد بان الصبيان يدخلون الجنة وينعمون فيها فاذا لم يوفر العوض عليهم
قبل ذلك فلا بد من توفيره في الجنة والله اعلم بتفصيل ذلك وهو المتولي له عز وجل وبتمام
ذلك يتم الكلام في الموضع السابع وبذلك يتم الكلام في الاعواض وهو تمام الكلام
في الامراض والآلام وهو النوع الاول من المصالح الدينية

النوع الثاني من المصالح الدينية الأجال والكلام

في معنى الاجل وتناهيه في ان المقتول
منها يقع في ثلثة مواضع احدها
لو لم يقتل هل كان يعيش ام لا. وتناهيه في
الاجل لمن يكون لطفا. اما الموضع الاول
فالاجل في اللغة هو الوقت المضروب لحصول امر من الامور كآجال الديون واجال قدوم
المسافرين وغير ذلك واما في لسان المتكلمين فالاجل انما استعملوه في اجل الحياة وهو
العمر ومعناه الوقت المضروب لمدة استمرار الحيوة. وربما استعملوه في اجل الموت وهو
الوقت الذي علم الله تعالى ان الحي يموت فيه. والوقت هو كل حادث او ما جرى مجرى
الحادث علق به حادث او ما جرى مجرى الحادث. واشترطنا ان يكون حادثا لان الباقيات
لا يصح التوقيت بها فلا يصح اعطيك درهما اذا البوم واذا الشمس واذا السما ويصح اذا
طلعت الشمس واذا امطرت السما وما جرى مجراه هو الذي نحو اتيتك اذا لم يمطر السما

وإذا لم يفسد الحق • وأما الموضع الثاني وهو في حكم المقتول لو لم يقتل فاختلف
الناس فيه فمنهم من لم يقطع على حياته ولا موته وترك العلم فيه إلى الله تعالى وهو مذهبنا
ومذهب مشايخنا البصريين وهو قول أبي علي وأبي هاشم رضي الله عنهما • وذهب قوم إلى القطع على
أنه كان يموت وهو مذهب الشيخ أبي الهذيل وهو قول جماعة من الحشوية • قالت المجبرة لم يكن
يقدر القاتل على قتله قبل ذلك الوقت ولا فيه ولا كان الله يفعله قبله ولا بعده • وذهب
البغداديون إلى أنه لو لم يقتل لبقي حيا لا محالة • وجه الأولين أن حياته وموته قبل أن
يفعل معدوم وأن الله تعالى وجائز أن من جهة الحكمة في قضية العقل وليس في العقل ولا في الشرع
ما يدل على حصول أحدهما على القطع فوجب التوقف فيهما • وجه أبي الهذيل أنه لو لم
يمت لكان القاتل قد قطع عليه أجله وذلك لا يجوز لقوله تعالى إذا جاء أجلهم لا
يستأخرون ساعة ولا يستقدمون • وأيضا فكان يجب أن يكون القاتل مغالبا لله تعالى
حيث قطع أجلا قد أثبته الله تعالى وكتبه في اللوح المحفوظ • والجواب أنه إذا قتل
علمنا أن ذلك الوقت هو الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه وهذا هو معنى الأجل
الذي كان الله تعالى قد قدره وكتبه • فأما لو لم يقتل فلم يكن نعلم ما كان يكون فإن ذلك
من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى • وقد قال تعالى ولكم في القصاص حياة وإنما يكون
في شرع القصاص إذا كان يحذره القاتل فلا يقتل فيبقى حيا ويبقى من كان يعرض لقتله
حيا ولو وجب موته لو لم يقتله ذلك القاتل لما كان في شرع القصاص حياة • ولا يلزم
من ذلك القطع على الحياة لأنه أثبت حياة منكرة تجوز أن يحصل في حال دون حال ولم يرد أن
عمر زيد • وجه البغداديين أنه لو كان يموت لما كان القاتل ظالما ولكان ذابح

شاة الغير محسنًا اليه بذبحها لان لا تموت. ولكان يجب اذا قتل السلطان الوفا
من الناس ان يقطع على انهم لو لم يقتلوا لماتوا حتف انفسهم ولم تجر العادة بذلك في عصر
زمن النبي عليه السلام وذلك لا يجوز. والجواب ان القاتل ظالم وان كان يموت في تلك
الحال لان في قتله معنى الظلم ولانه فوت عليه اعواضا كانت تحصل بموته ولانا نعلم
بالضرورة انه ظالم ولو علمنا انه لو لم يقتله لمات فلا معنى لما ذكروه. واما ذابح شاة الغير
فيمكن ان يقال انه ظالم بذبحها لمثل ذلك ولانها لو ماتت او ذبحها صاحبها لكان عوضها اكثر. وانما
كان لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا امر صاحبه فلم يجز وقد قال قاضي القضاة بانه لو ظهرت
امارات موتها لجاز له ذبحها ويمكن ان يقال انما اذا علم وقت موتها او قطع على ذلك فهو
حسن لان فيه استدراكا لمال الغير واحسانا اليه ويمكن ان يقال لا يحسن ذبح الحيوان عقلا
لكن يقال يحسن ذلك وليس باحسان الى صاحبها لانه كان في الفعل يجوز له ان ينتفع بها وان
كانت ميتة ولكن يمكن ان يقال بانه يحسن شرعا ذبحها لو علم ذلك لانه مامور ان يدفع
الضرر عن اخيه المسلم فاما اذا لم يعلم ذلك ولا ظن ولا يجوز لانه ليس له ان يتصرف
في مال المسلم بالاضرار من غير اذنه ولا علم بانه دفع ضرر عنه ويحتمل ان يقال بانه مامور
بالدفع عنه للضرر المظنون كما هو مامور في نفسه فان المؤمن مامور بان ينزل اخاه المسلم
منزلة نفسه وهذا فيما بينه وبين الله تعالى. فاما في ظاهر الحكم فمتى ذبحها لزمه قيمتها
كما يلزمه في سائر ما يتلفه من مال الغير الا ان يغلب على ظن مالكها انه صادق في قوله انه
دفع بذلك الضرر عنه ومخافة موتها فلا يجوز له اخذ قيمتها والله اعلم بالصواب.
واما قتل السلطان للالوف الكثيرة فلا يدل على انهم كانوا لا يموتون فان من الجائز انه لو

لم يفعلهم لما يتولاه الطاعون جميعا وكذلك الحريق او الغرق ولانه يجوز نقض العادة
بالموت كذلك ولا يؤمن بمعجزات الانبياء عليهم السلام لانه ليس هناك من يدعي بذلك وانما
يقع التوهم لو ادعاه مدع فوقع على حسب دعواه على ما نبينه ان شاء الله تعالى ۞ واما
الموضع الثالث وهو في بيان اللطف في الاجال ۞ اما ان اللطف في الم الموت وشدته فانه لا يجوز
ان يكون لمن نزل به لانه مخرج له عن التكليف فقد يصح ان يكون مقربا بما كلف وانما يكون
لطفا لمن لم ينزل به ويجوز ان يكون العلم بما في الموت من الالم الشديد لطفا للمكلفين ولمن نزل
به ذلك الالم فان كل عاقل يعلم انه متى تذكر اذا خطر بباله شدة الموت وعظم سكراته
وما وصف الله ورسوله صلى الله عليه واله من ذلك ويكون تعلى ايمانوليه لانه لا
يخبر الا بالصدق ولما كان في الخبر بذلك لطف للمكلفين وكان الخبر لا يكون صدقا الا بان
يقع مخبره على ما اخبر به جاز ان يوليه للعقوبة والاعتبار بما تقدم من العلم به الذي لا يصح ان
يكون علما ولا ان يكون الخبر صدقا الا به ۞ فاما اذا دللنا ان نفس الالم لطف
فلا يصح الا لمن يعلم به من غير المكلف وانما لا نعلم بتلك الشدة الا هو والله اعلم
ولذلك يعض الباخل بذلك الوقت على الجملة لا بد ان يكون لطفا لذلك المكلف
والعبرة ممن يعلم انه لا بد لكل نفس من اجل محتوم واخفا الوقت الذي ينزل فيه الموت
لاعظم في اللطف ليكون المكلف على حذر في كل وقت من الاوقات فعلى هذه الطريقة
يجري القول في ذلك مختصرا والله الهادي ۞

النوع الثالث من المصالح الدينية

الغلاء والرخص وما يتصل بهما

والكلام في ذلك يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان معنى الغلاء والرخص وما يتصل بهما ۞ وثانيها

في نسبتهما الى فاعلهما. وثانيهما في بيان ما هو لطف من ذلك. اما الموضع الاول
وهو في بيان معنى الغلا والرخص وما نتصل بهما فاعلم ان الغلا والرخص تتفرع على ما هو سعر فانهما
صفتان للسعر يقال سعر رخيص وسعر غال وكذلك فانه تترتب على السعر القيمة والاثمان
والسعر هو المقدار الذي يبلغ عليه حسن الشي من دون اشارة الى شي بعينه. ولهذا اذا سئلت
عن سعر الطعام كان من الجواب انه يباع على مد بكذا فهذا المقدار الذي يبلغ الحب عليه
وان لم يكن حاضرا ولا اشرت الى شي بعينه. واما القيمة فانها تستعمل في الشي
البالغ فيقال ما قيمة الثوب الذي تلف ولا يقال ما قيمة هذا المشار اليه الا على معنى
ما سعر امثاله ويكون شبها بمعنى السعر. والقيمة على هذا هو المقدار الذي يبلغ به
الشي في العادة من دون اشارة الى شي بعينه تقول تلف ثوب قيمته كذا اي مقدار يعتاد البيع
به ويختلف الاسعار والقيمة في الشي بحسب الاوقات والازمان والاجناس والانواع. واما
الثمن فهو ما يوجد عوضا عما يسلمه احد المتعاقدين وله في الشرع شروط مخصوصة لا يكون
ثمنا الا معها. واما الغلا فهو زيادة على المعتاد من قيمة الشي المبيع في وقت بيعه وفي مكان بيعه
وذلك لانه يختلف بحسب الاوقات والاماكن ويكون زيادة قيمة الثمن ليحترز غلا وتنهاهه بذلك
المقدار لا يعد غلا وكذلك كان زيادة قيمته في وقت حصاده على ما يعتاد في تلك البلد يعد غلا
ونقصانها يعد رخصا. واما الرخص فهو نقصان من المعتاد من قيمة الشي المبيع في وقت
بيعه ومكان بيعه. واما الموضع الثاني وهو في نسبة الغلا والرخص الى فاعلهما فاعلم
ان الغلا والرخص قد يكون سببهما من الله تعالى فينسبان اليه وقد يكون السبب من غيره من العباد
فينسبان اليه فالاول يجوز ان يريد الله في خلق الشي المبيع او يحفظه من عوارض الفساد

او نفوذ الدواعي الى بيعه فرخص فان هذا بسبب الله تعالى وجب الشكر عليه ۰ ومتى كان بالنقص من ذلك فعلا فانه بسبب الله تعالى وجب الصبر عليه ۰ والثاني ان يكون سبب الرخص اكراه الظلمة على بيع الشي باقل من قيمته او غصبهم لاموال الناس وبيعها بالقليل وما اشبه ذلك فيكون هذا الرخص منهم او يكون سبب الغلا اخافة الظلمة للسبل او منعهم من البيع الا بالاكثر من قيمة الشي او بلانهم للاقوات او ما اشبه ذلك فيكون منهم ولا يجب الرضا بذلك ولا الصبر عليه ۰ واما الموضع الثالث وهو في بيان ما هو لطف من ذلك ۰ اما الرخص اذا كان من الله تعالى فقد يكون تفضلا ومصلحة دنياوية وقد يكون لطفا ومصلحة دينية وهو في معرض التجويز ولله الشكر عليه لانه منفعة وتفضل على الاطلاق ۰ واما الغلا من الله تعالى فلا يكون الا مصلحة دينية لانه من قبيل المضار لبعض الناس وان انتفع به بعضهم ولا بد فيه من العوض والاعتبار على حسب ما تقدم ۰ وقد قال بعض شيوخنا يجوز ان يكون عقوبة وقد بينا تفصيل ذلك فيما سبق فهذا في هذا النوع والله الهادي ۰

النوع الرابع من المصالح الدينية

الارزاق والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى الرزق وثانيها في بيان الرزق وذكر قسمته للارزاق ۰ وثالثها في كيفية حصول الرزق ۰ ورابعها في انه قد يكون لطفا ۰ اما الموضع الاول وهو في معنى الرزق فاعلم ان الرزق هو ما مكن الحيوان من الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه عن الانتفاع به ولا نهيه عن ذلك على بعض الوجوه ۰ فقولنا ما مكن من الانتفاع به احتراز من الاملاك الاعيان ذلك فيه كالطير في الهوى والحوت في الما وذلك ما لانتفاع لان ما لا ينتفع به لا يكون رزقا سوا كان مضرا به كالسم او غير مضر به ۰ وقلنا ولم يكن لاحد منعه من الانتفاع به لانه لا يقال بان السلطان رزق الجند ما منعهم من الانتفاع به ۰ وقلنا

ولا النهي لانه لا يقال ان الله رزق الحرام لما نهى عن الانتفاع به كما لا يقال رزق السلطان
الجند ما نهاهم عن الانتفاع به. وقولنا على بعض الوجوه احتراز عن رزق البهائم فانه لا يخرج
عن كونه رزقا وان حرم عليها الانتفاع به في النهار ونهي عن ذلك. وكذلك الصبي لا يخرج عن
كونه مرزوقا ماله وان كان لوليه ان يمنعه من الانتفاع به الا ما امره الى وقت بلوغه. فان
قيل وما انكرتم ان الرزق هو الملك. قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى قد رزقنا الاولاد
والزوجات والعقل والفطنة والذكاء ولم يملك ذلك وهو تعالى مالك لنا ولجميع العالم
وليس ذلك له برزق والبهائم مرزوقة غير مالكة فليس الرزق من الملك في شي. وانما
الملك هو ما للمالك ان يتصرف فيه في الحال او يتصرف فيه ذلك. فان قيل وما انكرتم ان الرزق
هو ما علم انا ننتفع به. قلنا هذا لا يصح لانه كان يجب اذا سالنا الله تعالى ان يرزقنا ان يكون
سائلين له ان يعلم انا ننتفع به ومعلوم خلاف ذلك وانه سؤال ان يمكننا من الانتفاع بما يهب
لنا من الاموال والاولاد وغير ذلك. فان قيل افتقولون ان في الارزاق ما هو ملك للمرزوق
قلنا الارزاق على ضربين منها ما هو رزق غير ملك نحو العقول والاولاد ونحو ذلك كثير
من المباحات الاصلية وهو ما كان على اصل الاباحة فانها ما لم تحز فهي ارزاق للعباد وليست
باملاك لهم. ومنها ما هو رزق وملك نحو العبيد والانعام والحبوب والدنانير والدراهم
وغير ذلك كثير. فان قيل فلم قلتم ان لا يكون البهيمة مرزوقة لان للغير منعها من الانتفاع بالحشيش
قلنا اما ما هو مشترك من الارزاق وهو ما كان على اصل الاباحة فانه يصح ان يقال بانها
مرزوقة منه وليس لاحد ان يمنعها ذلك. واما ما كان خاصا من الارزاق فيصح ان يكون
مرزوقة منه ما اعطاها مولاها من العلف دينا وليه الى حلقها لانه ليس في مقدوره

ولقائل ان يقول الاستغفر بهذا السائل لانه انما يلزم ان لو كانوا سائلين ان يريد فاما لو اعلم انا ننتفع به وهذا اصح ولا يلزم ما ذكره صح

لا يعلم ليس وان يعلم قد فان كثيرا مما هو رزق لا يعلم انا ننتفع به وان كان رزقا والله اعلم

منعها منه فاما ما جعله بين يديها فله ان يمنعها منه فلا يكون في تلك الحال رزقا
لها وقد يجب عليها ان يكون رزقا لها وذلك اذا خاف عليها التلف فهذا هو الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في بيان الرازق وكيفية تسميته للارزاق فاعلم ان الرازق
هو الله تعالى وحده لا شريك له وهو الذي خلق الارزاق وقدرها واباحها وملكها وحكم
بها لاهلها فهي منه تعالى خلقا واباحة وتمليكا وحكما. اما الخلق فلانها اجسام ولا اجسام
محدثة لا فاعل لها غيره تعالى. واما الاباحة فلانها على ضربين منها ما خلق في عقولنا
استباحتها وهي الاشيا المنتفع بها ولا مضرة على احد فيها ولا وجه من وجوه القبح نحو الارضين
التي في الخلا والانهار التي في الجبال وما فيها من الثمار وما في الجبال وغيرها من الانهار فان كل
ذلك خلق في عقولنا العلم باستباحة الانتفاع به. ومنها ما كانت اباحته لنا الضرورة من الاسباب
نحو البيع والشرى والهبة وغيرها. ومنها ما تكون بطريقة شرعية نحو المواريث وغيرها
فثبت انها باباحته تعالى. وتفصيل ذلك ان ما هو مباح من الارزاق على ضربين احدهما ما حصلت
اباحته بالعقل نحو ما كان على اصل الاباحة من الاشيا التي تجوز الانتفاع بها فانها ارزاق
لمن ايحت له وكذلك ما يحصل بالملك من اصابه نحو البيع والشرى والاجارات وغير ذلك. وثانيهما
ما يحصل بطريقة شرعية نحو ما يكتسب من الارزاق بالوقوف والمواريث ونحو العشور
والاخماس ونحو اموال اهل دار الحرب وغير ذلك مما لم يحكم باباحته الا الله تعالى. واما
تمليكها فعلا مثل ذلك واما الحكم بها لنا فلان كل عاقل يعلم ضرورة ان الرزق ما يحصل له
بحكمه ولا يستقذره ولو توفرت دواعيه الى الجادة ما يحصل ذلك على حسب مراده فكانت
اضافته الى الله تعالى اولى. فاما كيفية تسميته للرزق بين عباده فذهب المسلمون الى ان

الله تعالى قسم الرزق بين عباده على حسب مصالحهم من تسويه وتفضيل وجعلهم بين غني
وفقير. وروي عن المطرفية الشقية ان الله تعالى ما فاضل بين العباد وانه يجب عليه المساواة
في الارزاق والعيان يكذب قولهم والضرورة تدفع جهلهم فانا نعلم بالضرورة
التفاضل بين الخلق في الارزاق بينهم الغنى والفقر وذو الفاقة وذو الثروة مع الاشتراك
من الصنفين جميعا في السعي والطلب والتعب والنصب ومع الاشتراك بينهما في اخرين في الخمول
والتعفف والتشكر والتكشف وهذا معلوم ضرورة ولا يجحده الا معاند ولقد بان
الله تعالى كذب هذه الفرقة بقسمة المواريث التي ورثها اهل الميراث فجعل لبعضهم النصف
وللاخر السدس وللاخر الربع وللاخر الثلث وللاخر النصف وللاخر الثلثين. وكذلك قسمته
للغنائم حيث جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وقد صرح القرآن بالتفضيل في الارزاق وفي
اي كثير قال الله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا
بعضهم فوق بعض درجات. وقال تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق. وقال ولا
تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله حاكيا عن ربه عز وجل
وان من عبادي من لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسده ذلك وان من عبادي من لا يصلحه
الا الغنا ولو افقرته لافسده ذلك فهذا هو الموضع الثاني. واما الموضع الثالث
وهو في كيفية حصول الرزق فمن هنا ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام ليس برزق والرزق
الذي هو حلال ضربان احدهما يحصل بسبب كالتجارات والاجارات والزراعات ومنه ما يحصل
لا بسبب نحو المواريث والهبات والصدقات والامطار وخروج الثمار وغير ذلك. وذهبت
المجبرة الى ان الحرام رزق كالحلال. وذهبت المطرفية الى ان الرزق انما يحصل بالتحيل والاكتساب

وان ما في ايدي العصاة من الحلال الذي يرزق لهم وذهبت الصوفية الى ان اكتساب الرزق قبيح
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما ان الرزق على ضربين
احدهما بسبب والثاني بغير سبب فالذي يدل عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع
اما العقل فهو ان كل عاقل يعلم انه قد يرزق تارة بسبب السعي والطلب والتحمل في التجارات والاجارات
وتارة يرزق بغير سبب ولو لم يكن الا ما رزق الله الطفل في ثدي امه من اللبن بلا سعي ولا طلب
وكذلك جميع غذائه وما كله ومشربه وكسوته في حال طفوليته فان ذلك يأتيه بلا تعب
منه ولا نصب وفيه بطلان لما ذهب اليه هذه الفرقة الغوية ان الرزق لا يحصل الا بالحيل
والاكتساب. واما الكتاب فقوله تعالى وكاين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها
واياكم وغير ذلك. واما السنة فنحو قوله صلى الله عليه وآله الرزق رزقان رزق
تطلبه ورزق يطلبك فان لم تأته اتاك وسئل امير المؤمنين عليه السلام عن رجل لو غلق بابه
من اين يأتيه رزقه قال من حيث يأتيه اجله. واما الاجماع فلا خلاف في ذلك بين
الصحابة رضي الله عنهم وكيف يعد الخلاف فيه وهو مما لا خلاف فيه بين العقلاء فضلا عن
بعض العقلاء. واما ان اكتساب الرزق حسن فالاصل فيه العقل والكتاب والسنة
والاجماع. اما العقل فلان العقلاء يمدحون من يسعى في مصالح نفسه من طلب المنافع ودفع
المضار ولهذا استحسنوا الاسفار لطلب الارباح والتجارات واستحسنوا الاشتغال
بالصناعات والاجارات والزراعات حتى لو سمعوا ان من يذم فاعل ذلك لذموا القائل عليه
فلولا انهم يعلمون ضرورة حسن ذلك لما صح فيه هذه القضية بل قد يعلم ضرورة وجوب طلب
الرزق وذلك اذا كان فيه دفع مضرة الجوع او الهلاك به فانه قد يعد وجوب دفع المضار

على الجملة مدخل فيه ما لا يتم دفع الضرر الا به وهذا ما لا يصير ملجأ الى الطلب • فاما اذا
صار ملجأ الى الطلب سقط الوجوب • واما الكتاب فقوله تعالى فانتشروا في الارض
وابتغوا من فضل الله وقال انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وعلى هذا
اباح الله تعالى طلب الارزاق من المواريث والصدقات والغنائم وغير ذلك • والسنة مطابقة
بذلك قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله يحب المؤمن المحترف • وعنه عليه السلام من كد على
عياله كان كالمجاهد في سبيل الله • واما الاجماع فلا خلاف فيه بين الصحابة والتابعين وتابعيهم
الى يوم الدين والمحرم لذلك ليس من المسلمين • وللصوفية في ذلك شبهتان • احداهما
من يقول بان ذلك يخرج المؤمن من حد التوكل وذلك محظور • وثانيهما ان الاموال قد اختلطت
بسبب الظلمة فلا يامن ان يطلب المكاسب فيقع في الحرام والاقدام على ما لا يامن كونه حراما
قبيح • والجواب عن ذلك اما الشبهة الاولى فليس التوكل هو القعود عن طلب الرزق
والتكاسل عن اكتساب المنفعة وكيف يكون ذلك مع ان الله تعالى عهد الينا ان ننتشر لطلب
الرزق وتواترت السنة بذلك • وانما التوكل على الله هو الثقة به عز وجل انه يعطي بطلب
وبغير طلب وتوطين النفس على ترك الجزع من فوته ومن كان هكذا فهو متوكل سواء تسبب باسباب
الرزق ام لا وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم
كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فبين ان التوكل حق التوكل ان تسعى سعي الطير
وذلك يدل على ان السعي لا يزيل طريقة التوكل على الله عز وجل وانما يعد الشكور وقلة الورع
الى اشغال الدنيا الشاغلة عن اعمال الآخرة توكلا وانها اظهر في طريقة التوكل من سعي
من يسعى في طلب الرزق فما كان الكريم يسعى يظهر في سعيه توكله على سعيه ونفسه لحيلته وحرصه

من ان لا يبتغي والرجل لم يشتغل بذلك ظهر منه انه طلب بذلك ايثار عمل الاخرة والحساب
للصبر وترك الجزع والا فلو هو وبعد الجزع وقلة الصبر واشتغال القلب عن اعمال
الطاعة فانه لا يكون متوكلا. ولو اشتغل بطلب الرزق مع الاتيان بالواجبات على وجهها
وقلة النفقة بعمل نفسه مع الركون الى ربه واداء الامر اليه وترك الجزع عند ان لا يشتغل
بذلك يكون متوكلا لا محالة. ولهذا ان من ما من نبي الا وكان يأكل من كد يده وكانوا اهل
صناعات وحرف. واما شبههم الثانية فباطلة لانه وان كثر الظلمة
وخلطوا الاموال فلا يعدم بذلك الحلال لان ما يعمر الزراعات والتجارات التي لا
تختلط بالحرام حلال وكذلك سائر الصناعات ثم ان الله تعالى قد ميز بين الحلال والحرام
فما علمناه حراما اجتنبناه وما علمناه حلالا استحللناه وما اشتبه الحال فيه تركناه
في جانب الحظر وقال بعضهم بل كل من في يده شيء فهو له في الظاهر حتى يعلم خلاف ذلك وعندي
ان هذا اصح لان اليد لها حكم في الشرع فاذا علم انه حرام تجنبه وقد قيل العمل بغالب الظن
وكل ذلك يدل على ان الحلال لن يعدم ابدا وقولهم ان ذلك يكون عونا للظلمة لا يصح لانه انما
يكون عونا مع القصد والنية للاعانة والا ادى الى انا معينون للسباع اذا اكتسبنا البهائم
من الابل والبقر والغنم وكانت سالبها وان يكون معينا للبهائم على افساد الزراعات اذا زرعنا
وكانت يقع فيه لا محالة وكان يجب ان يكون معينا للقاتل اذا ابتعنا منه السيف او القوس
ولا يعلم ذلك احد. وهذه الفرقة كانها ارادت اظهار التوكل فصار ذلك اظهارا
للكفر بسبب تحريم الحلال فالله المستعان. ولو قيل لاحدهم تتوكل على الله ولا تتناول اللقمة
من الاناء الى فيه ولا تلمس بيده ولا يتحرك الى شيء من منفعة لم يفعل ذلك وفيه دلالة انهم تنوا

على غير أساس. وأما أن الحرام ليس برزق فالدليل عليه أنه لو كان رزقاً لحسن
الإنفاق منه ولكان المنفق منه مطيعاً لله عز وجل لأن الله تعالى أمر بالإنفاق من الأرزاق
بقوله أنفقوا مما رزقناكم ومدح المؤمنين بقوله ومما رزقناهم ينفقون فلولا أن الإنفاق
منها طاعة لما تمدحهم بها هذه القضية. ولو كانت النفقة من أموالهم ما جاز الإنفاق منها
فإن الغاصب يصح منه الإنفاق من المغصوب. فإن قيل أتقولون إن الغاصب الذي
ما أكل إلا الحرام لم يأكل رزق الله وأن الله ما رزقه طول عمره. قلنا كذلك نقول
من جهة المعنى. فأما إطلاق القول بأنه ما رزقه الله طول عمره فلا يجوز إلا بتقييد لإشكال
لأنه يوهم أنه ما ملكه من شيء من الحلال أو ما أباح الله تعالى له المباح وذلك لا يجوز. فأما
القول بأنه ما أكل رزق الله تعالى فجائز كما يجوز القول بأنه ما أكل ما أباح له الله. فإن
قيل أتقولون إن المغصوب رزق لمالكه وإن كان في يد الغاصب. قلنا هو رزقه ما
لم يستهلكه الغاصب فإذا استهلكه بالأكل لما لم يملكه الانتفاع به لأن حقيقة الرزق
ثابتة ما دام باقياً. وأما أن الحلال في أيدي العصاة رزق لهم فيدل عليه أن الله
تعالى مكنهم من الانتفاع به وأباحه لهم وملكهم إياه ولم ينههم عنه فلولا أنه رزق لهم لما
صحت فيه هذه القضية والقرآن ناطق بذلك قال الله تعالى قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها
بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله. بين تعالى أنه قد رزق العصاة. وقال
عز وجل ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم وقال تعالى للكفار أمن
هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور. وقال تعالى للمشركين قل أرأيتم ما أنزل
الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالاً وحراماً قل الله أذن لكم أم على الله تفترون وهذا

يدل على ان الله تعالى يرزق الكفار وان الحرام ليس برزق وبذلك تم الموضع الثالث

واما الموضع الرابع وهو ان الرزق قد يكون لطفا فاعلم ان الرزق لا يجري مجرى
الامراض في انه لا بد ان يكون لطفا لان الالم لا يحسن الا لذلك بخلاف الرزق فانه قد يحسن
لكونه غير لطف وهو ان يكون تفضلا من الله عز وجل فانقسم الرزق الى ما يكون الغرض به
الحسن والاحسان الى الغير والى ما يكون لطفا في التكليف داعيا الى الطاعات وصارفا
عن المقبحات فيكون حسنا من وجهين لانه احسان دنياوي واحسان ديني وقد بين ان الانسان
الم لا يزول الا بالرزق وهو الجوع فانه ان كان في ذلك الالم عوض واعتبار لم يجز ان يفعل
الله تعالى ذلك الرزق وان كان ذلك الجوع ليس بمصلحة في الدين فلا بد ان يزيله تعالى بالرزق
فان قيل وهل يجوز ان يكون في الرزق ما هو مفسدة قلنا يجوز ذلك بان يعلم الله تعالى
في بعض من المكلفين قد منعهم ذلك الرزق انه لو اعطاهم لفسدوا عنده وعلى هذا قال تعالى
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وذلك القدر لا يفعله الله تعالى لانه قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل فهل يجوز ان يدعو الى الله تعالى ان يرزقنا مع تجويز ان
يكون مفسدة قلنا لا خلاف بين المسلمين في حسن الابتهال الى الله تعالى في الرزق
وغيره والقران يدل على ذلك قال تعالى واسألوا الله من فضله. وقال ادعوني استجب لكم
فامر بالدعاء. وقد ذهب بعض العلماء الى انه يجوز الدعاء لذلك بغير شرط وقال بعضهم لا يجوز الا
بشرط المصلحة وعلى الجملة فلنا لطف في الدعاء الى الله تعالى والابتهال اليه وهو عبادة
وبما يقع من الخضوع والتذلل فهذا هو اخر الكلام في الارزاق وبذلك تم الكلام في انواع
المصالح الدنيوية التي من فعل الله تعالى. واما المصالح الدينية التي من افعال

للعباد فقد تشاكم المصالح من افعال غير المكلف • فاما المصالح من افعال المكلفين فهي على ضربين احدهما يعلم المكلف انه مصلحة • والثاني لا يعلم انه مصلحة فالاول قد تشاكمه والثاني هو الشرايع واذا كان لا طريق له الى معرفته ذلك الا بالانبيا فلا بد ان يبعث الله الانبيا واذا كان لا يتم معرفته النبي الا بالمعجز فلا بد ان يظهر عليه المعجز فلهذا انتقضنا ما مضى بالكلام في النبوات وما يدخل في ضمن ذلك ليتم الكلام في المصالح الدينيه والله الموفق للصواب وبتمام هذا تم الكلام في القسم الثاني من اصول الدين وهو العدل ❀

القسم الثالث من اصول الدين وهو النبوات

والكلام منها يقع في خمسه مواضع احدها في بيان قولنا رسول ونبي وحجه ومبعوث • وثانيها في حسن ارسال الله تعالى الرسل • وثالثها في صفه من يختاره الله تعالى للرساله • ورابعها في الطريق الى معرفه انبيا الله تعالى • وخامسها في تعيين رسل الله تعالى وبذلك يتم الكلام في النبوات ❀

اما الموضع الاول وهو في معنى قولنا رسول ونبي وحجه الله ومبعوث اما قولنا رسول فانه يفيد في اصل اللغه من تحمل رساله من غيره ليوديها الى غيره فحملها وقبل اداها فلا بد من الامرين جميعا فانه يفيد في اصل اللغه من يسلم ارسله برساله فتحملها وقبل اداها فلا بد من الامرين جميعا احدهما ان يرسله الى الغير لانه يستحيل ان يكون رسول نفسه وان يقبل الاداء اليها على وجه التكفل بها فانه لو لم يقبل ولا تكفل بها لا يكون رسولا والرساله على هذا ما حمله الغير وامالا اذا قيل رسول الله فانه يفيد ان الله ارسله برساله قد تكفل باداها كما اذا قيل رسول الملك افاد التخصيص • واما قولنا نبي فانها في اللغه قد تهمز وتكون من الانبا وهو الاخبار ثم يفيد انه مخبر ويفيد انه مخبر لان نبي عند اهل اللغه على وزن فعيل

وقد يجي بمعنى مفعل بكسر العين نحو حكيم بمعنى محكم وقد يجي بمعنى مفعل بفتح العين نحو عقيص بمعنى
معقص وحبيس بمعنى محبس اذا اطلق على احباس القربى في سبيل الله. فاذا قيل نبي الله فالمعنى
انه اخبر عن الله ويحتمل انه اخبر لله. نعم وقد لا يهمز فيكون من النباوة وهي الرفعة مثل
في المكان اذا ارتفع فاذا قيل نبي الله يفيد انه رفيع المنزلة عند الله. واما
في الشرع فلا فرق بين النبي والرسول بل اطلاق النبي مهموزا او غير مهموز اسبق الى الافهام
من لفظ الرسول في افادة تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة ادمي الا انه لا بد من افادة الرفعة
في الشرع مهموزا او غير مهموز لانه وان كان مهموزا وافاد ان الله اخبره وجب به ذلك
دون امته فان ذلك لعظم رفعته وصلاحيته لما اختص به. واما نبي الله ورسول الله فلا
يفيد لغة ولا شرعا الا تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة ادمي وان اختلفت معانيها مفردة
في اللغة العربية. واما قولنا حجة الله فانه يستعمل في انبيا الله تعالى على طريق التوسع
والمجاز بما كان قوله وفعله حجة من حيث انضاف الى الحجة التي هو المعجز الاتي من الله فلهذا
تعالى في انبيا الله تعالى كلهم حجج الله ولهذا امتنعنا الامامية والاسماعيلية من اطلاق لفظ
الحجج على الائمة لان قولهم وفعلهم ليس بحجة بنفسه بل يضاف الى معجز ولذلك منعنا ابا الهذيل وعباد
من تسمية العدد الذي يحصل العلم بخبرهم حجة الله لانه لا ينضاف الى معجز وانما الحجة علينا
ما خلقه الله من العلم الضروري بخبرهم. واما قولنا مبعوث فانه وان اقتضى في اللغة
ان باعثا بعثه كما في الرسول فانه لا يفيد شرعا الا من بعثه الله الى امة من الامم برسالة
واظهر عليه من المعجز ما يتميز به عليها فهذا في الموضع الاول. واما الموضع الثاني

وهو في حسن ارسال الله تعالى للرسل والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث
في بيان حجج المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف. فذهب
المسلمون الى ان العقل يجوز حسن ارسال الله تعالى للرسل وذهبت البراهمة الى انه يقبح واختلف
المسلمون هل يحسن بعثة شرع ام لا فروي عن ابي علي ومن تقدمه من المتكلمين انها تحسن بعثة شرع متى
كان ذلك لطفا في الواجبات العقلية وذكر الشيخ الحسن بن متويه انه ليس بصريح مذهب ابي علي
ومن حذا حذوه لكنهم لما كالموا البراهمة والزموهم ان ما يؤدي الا ما قضى به العقل التزموه وقطعوا
الشيخ محمود بن الملاحمي هذا القول المنسوب الى ابي علي وهو الصحيح من جهة العقل. وذهب ابو هاشم
الى انها لا تحسن بعثتهم الا لشرع جديد او باحياء شرع قد درست وذهب قاضي القضاة انه لا تحسن
بعثتهم الا لذلك او لما لا يعلم الا من جهتهم نحو القطع على تعذيب الكفار والفساق. واختلفوا امن
وجه اخر فذهب شيوخنا الى انها لا تجب البعثة في جميع الاحوال. وانما تحسن اذا كان
هناك مصلحة للمكلفين. وذهب بعضهم الى انها تجب على كل حال. والصحيح ما ذهب اليه شيوخنا
من جهة العقل وان كان الشرع قد اخبرنا انه ما خلت امة عن رسول. واختلف البراهمة في
قبح ذلك في كل حال فذهبت فرقة منهم الى انه يقبح الارسال في كل حال. وذهبت فرقة الى انه
يجوز ارسالهم بما يؤكد العقول دون غيره فهذا تفصيل الخلاف في ذلك والله الهادي. واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما انه يحسن
في العقل ارسال الله تعالى الرسل فالذي يدل عليه ان العقل يجوز ان يكون في ارسالهم فائدة وان
لا يكون فيها وجه من وجوه القبح. وكل ما هذه حاله فالعقل يجوز حسنه. وانما قلنا

انه يجوز ان يكون فيه فائدة كما انه يجوز ان يأتوا عن الله بخبر قاطع على تعذيب اهل الكبائر
فان العقل كان يجوز العفو واذا جاء بابدال ذلك كان ازجر وابلغ في اجتناب ترك المعاصي ويجوز
ان يكون فيحثهم على ما في العقول مصلحة وان خارج عن المصالح العقلية لم يحصل من دون
تذكيرهم ولا يبعد كثير عنهم ويجوز ان يكون في افعالنا ما يدعونا الى الاستقامة على استعمال
عقولنا ما لا نعلمه كما ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان الله يجوز ان يعلم
من ذلك ما لا نعلمه كما يعلم الطبيب من حال المريض ما لا يعلمه • ويجوز ان يكون في بعض افعالنا
من المفسدة لنا ما لا نعلمه كشرب الخمر والزنا وغير ذلك فيعلمنا تعالى بذلك على السنة الرسل لنجتنبه
واما انه يجوز ان لا يكون فيه وجه قبح فلان وجوه القبح محصورة والرسل يقضي العقل باستغنائه عنها
وبعضها وهو كونه مفسدة فالعقل كما يجوز انتفاؤه وغير ذلك ولا يقطع على ثبوت شيء منها
في بعثة الانبياء وليس كذلك افعالنا الا في العوض • وانما قلنا بان ما هذه حاله فالعقل يجوز
حسنه فالذي يدل على ذلك ان الحسن انما يحسن اذا كان فيه فائدة وتعرى عن وجوه القبح فاذا
جوز العقل اختصاص البعثة بذلك جوز ان يكون حسنة لان وجه الحسن مع الحسن كالعلة مع
المعلول كما تقدم فاذا وجدنا في افعاله تعالى بعثة الرسل وقد علمنا انه لا يفعل القبيح والعقل
يجوز حسنها علمنا انها حسنة • فان قيل فهلا اغنى في مصالحنا ان يسمع المكلف كلام الله
الدال على ذلك من غير حاجة الى الرسل فانه تعالى قادر على ما يشاء فلا حاجة الى الرسل • قلنا
انه لا يصح ان يعلم انه كلام الله تعالى الا بالمعجزة • فان قيل فهلا اظهر على كل ذي مصلحة معجزة وكلمه
بما يصلحه • قلنا فان ذلك يفضي العصاة ذلك يؤدي الى تكرير معجزات كثيرة ومعجزة النبي الواحد

كافيه فالزائد مع امكان المعجز الواحد لا فائده فيه. ويمكن ان يقال انه لو علم ان ذلك مصلحه
المكلف لفعله لا انه علم ان تعريفه على لسان غيره مع ظهور المعجز عليه ابلغ في اللطف فلهذا
ارسل الله. فان قيل فهلا صح ان يخلق الله تعالى العلم الضروري لنا بمصالحنا من غير حاجه الى البعثه
قيل له ان العبادات الشرعيه انما تكون مصلحه اذا فعلت على وجه يتضمن المعرفه بالله تعالى وبسجل
ان نعلم وجوب عبادته تعالى ضروره والعلم بذاته استدلالي فاذن الفوايد كلها تعود الى القول
بانه يخلق لنا العلم الضروري بذاته وهذا فيه رفع التكليف وكلامنا انما هو مع بقاء التكليف
فان قيل وكيف تصح الرساله وقد ثبت انه لا يعلم ذلك الشرع بعقله والا وجب ذلك في امته
واذا علمه بخطاب فكان يجب ذلك في امته. وان قلتم بان هناك رسول اخر فالكلام فيه
كالكلام في الاول فيودي الى ما لا يتناهى قلنا لا يصح ذلك الا على احد وجهين اما ان
يسمع كلام الله مع معجز يعلم به انه كلامه او يكون نفس الكلام معجزا وقد ثبت انه لو كان
صلاح الامه مثل ذلك لفعله الله تعالى واما ان يسمع ذلك من رسول كما يسمع الانبيا من
جبريل عليه السلم. والاولى في ذلك ان جبريل اما ان يعرف ذلك من الله تعالى بكلامه مع
معجز. واما ان ياخذ ذلك من اللوح المحفوظ وهو الاظهر كما قال تعالى بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ ولا يعرف انه من الله تعالى الا بالمعجزه ايضا فاذا راى القلم يكتب ويسمع من
الكلام عند الكتابه ما يلتبس كان ذلك كافيا في انه من الله تعالى. فان قيل فهلا بعث تعالى
الينا ملكا لكون ابلغ في عقولنا. قلنا لو كان ذلك من المصلحه لفعله الحكيم تعالى
ولكن المصلحه تقتضي خلافه وعلى هذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا. وقال

والوجه في هذا ان ابطال ان ذلك لو كان يودي الى ان يصير بعض العادات عادة صحيح عن كونه معجزا الا ح

قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا قبل ان
المصلحة اقتضت ان الجنس الى الجنس اقرب اليه. وامّا ان البعثة تحسن بغير شرع وبشرع
فهذا شيء الخلاف بين اصحابنا في ذلك ولكل واحد من القولين حجة. حجة ابي علي انه يجوز ان
يكون بعثته داعية الى فعل ما في العقول وزاجرا عن مقبحاتها مصلحة في الفعل للمحسنات
والانصراف عن المقبحات ويكون ظهور المعجز عليه ابلغ في الحاجة الى ذلك وان لا يكون فيه
مفسدة لاحد ولا وجه من وجوه القبح فجازت بعثته لذلك الا ترى ان لو عظ الواعظ في ذلك
من المزية ما ليس لما قد عرف من ذلك ضرورة وليس مع من ظهرت عليه المعجزات واذا ثبت ذلك
كانت هذه مزية لا تحصل من دون بعثته فكانت حسنة. وحجة ابي هاشم ان بعثته بما في
العقل يكون عبثا لان العقل قد اغنى عن ذلك. وللقائل ان يقول العقل انما اغنى في باب العلم
بالحسن والقبح ولم يغن في باب الدعاء والصرف الى الفعل وليس ذلك عبثا الا اذا كان باعثا على
الفعل وصارفا عنه. وحجة اخرى لابي هاشم وهو انه ان لم يجب النظر في معجزته كان
ذلك مغريا بتركه. فان قيل يجب النظر فيها لم يصح لانه انما يجب النظر فيها اذا خاف من تركه مضرة
وذلك يصح متى جوز ان يعلم بها من النجاة ما لا يعلم من دونها وقد ثبت انه يعلم العقليات من
دونها فلم يصح وجوب النظر فيها. وللقائل ان يقول ليس ذلك اغراء الا اذا كان العلم بنبوته والعلم
بان الله تعالى قد نقض العادة لتصديقه مصلحة في الفعل او الترك. وقد ثبت انه لا يستفيد هذا العلم
الا بالنظر في معجزته. فتبين ان الكلام من يعلم ان الله تعالى يفعل له ما يقول ولتصديقه بما يعجز
البشر عن مثله من الاثر في القبول ما ليس لغيره. فان قيل فهذا يؤدي الى تجويز نقض العادة على

ابدي الوعاظ والصلحا قلنا نسبين تجويز ذلك ان شا الله تعالى. حجة اخرى لابي هاشم وهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يبعث رسولا ليعرفنا ما عرفناه من المشاهدات وبداية العقول وذلك محال وهذا الالزام لانه لا مصلحه في ذلك وكلامنا اذا كان لطفا في الفعل والترك لكن يعلم ان القول من يعلم بالمعجز ان جبريل جليسه وانيسه وان الله يصدقه فيما ادعى من ذلك من المعجز من الناس ما ليس لهو اعيته. ولسنا نجوز ان واجبريل على احد من الصالحين لم يعرفونه انه جبريل الا ان يكون نبيا او رسولا. حجة اخرى لابي علي وهو انه يجوز بعثة نبي بعدي وبعثة نبي مع نبي وان كان احدهما كافيا في تعريف الشريعه ويجوز ايضا اظهار معجزه على ابن معجزه وان كانت الاولى كافيه فلذلك يجوز بعثه نبي ليحث على ما يحث عليه العقل فان الادلة اذا تكاثرت كان امتناع المكلف عما هو منهي فيه اكثر فقلنا ما ذكرت من الكلام ازيد فايده المصلحه وليس كلامنا الا اذا كان فيه مصلحه زايده فثبت ما قلناه. واما انه لا يجب البعثه في جميع الاوقات والازمان فلما بيناه من ان الفعل يجوز ان يكون فيها مصلحه ومفسده في بعض الازمنه مثل ان يكون عقلا قالتي يدل عليه ان الفعل يجوز ان يكون فيها مصلحه في بعض الاحوال وان ما كان حسنة لحسب الدواعي القبيح كما ان الفعل يجوز ان يكون فيها مصلحه في بعض الاحوال وان ما كان حسنة لحسب الدواعي والصوارف فانه يجوز احلافه في الازمان والاعيان والاماكن كما جاز احلاف الدواعي ولهذا اختلفت شرايع الانبيا عليهم السلام. واذا كان الفعل يجوز لحسب ذلك كونه مفسده في بعض الاحوال لم يصح القول بانه حسن او يجب في كل حال من الاحوال وايضا فان من ولد اصم واعمى لصحبه الفعل لانه يستحيل ان يكون حسنا وقبيحا معا. وايضا فان من ولد اصم وبلغ كمال عقله لا يمكنه معرفة الشرعيات فلا يصح البعثه الى من هذه حاله. فاما من

جهة الشرع يدل على ذلك انه ما من امة الا ولها رسول. قوله تعالى وان من امة الا
خلا فيها نذير وقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا. والقائل ان يقول فهذا يقتضي بعث
نبي بعد محمد صلى الله عليه واله. قلنا ليس الكلام الا فيمن تقدمه من الامم. فان قيل فانه يعلم
انه قد خلا بعض الازمنة عن رسول وهو زمان فترة القران. قلنا وليس المراد الا انه لا بد من رسول
يدعوا الى حجته ويبلغ اصحابه ورسله ما دعا اليه بعد وفاته الى ان ياتي رسول اخر ولم يخل
زمان عن ذلك ابدا وان كان يجوز ان يخالف عليه فيما دعى اليه. فان قيل فيجوز ان يخلو الله
تعالى امة من الاذان قد امعنى للرسول اليهم. قلنا ذلك من قضية العقل ولاكن لما اخبرنا
الله تعالى انه ما من امة الا خلا فيها نذير وانه لا يعذب الا بعد رسول يرسله على وجه الاعذار
به صح انه لا يخلو زمان فيما مضى عن قوم عقلا صحيحي الاذان. فاما حمل الايات على انه
لا بد من رسول اذا كان مصلحة فهو اخراج لها عن ظاهرها مع امكان حملها على ذلك وهذا
لا يحسن في خطاب الله تعالى والاداء الى ان لا يعرف شي بظاهره لانه يمكن فيه الحمل على بعض ما
تاوله كما يمكن حمله على ظاهره وذلك لا يجوز. واما ان الرسالة اذا لم تكن مصلحة
للمكلفين يحسن فالذي يدل عليه انها تكون عبثا لا فايدة فيها والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح ولهذا قال مشايخنا انه ان كان الصلاح في بعثة واحد مقصود بعثه وان كان الصلاح
في جميع جملتهم كانوا بمنزلة الرسول الواحد وكذلك ان كان الصلاح في ان يبعث واحدا
بعينه الى قبيلة واخر الى قبيلة اخرى فلا بد ان يفعله لما كان الغرض بذلك مراعاة مصالح الخلق
وعلى هذا قالوا انه يبلغ ما ارسل به ولم يكن مصلحة ولا مفسدة في بقائه كان تعالى متفضلا ببقائه
وان كانت المفسدة في بقائه فيجوز ان يكون المصلحة في نسخ شرعه بشي اخر فيودي ذلك الى

اتشعر عنه في حال حضوره ويؤدي الى تفويت امر الانبيا فانه بمشيته تعالى وكل ذلك مبني على المصالح
اما عند شيوخنا فواجب عليه مراعاة ذلك وعندنا لا بد من مراعاتها لتوفر دواعيه الى
ذلك من غير صارف على حسب ما تقدم بيانه فهذا هو الموضع الثاني • واما الموضع الثالث
وهو في شرح المطاعن والجواب عنها • فاحتجت البراهمة لقولها بان الله تعالى ان ارسلهم بما يوافق
العقل كان عبثا لان العقل قد اغنى عنهم • وان ارسلهم بما يخالف العقل كان قبيحا لان ما خالف
العقل قبيح فان العقل هو الذي يهدي الى الحق ويدل على الرشد فيجب فيما خالفه ان يكون مرفوضا
عن معتقده ومعلوم ان ما دعا اليه الانبيا من الصلوات والحج وغيره مخالف للعقل فكان
قبيحا • وهذه الشبهة يصرفونها على وجوه فربما قالوا العقل الذي ركبه الله تعالى
هو الزمام والعيار والامام وسبيل كل شي ان يكون مردودا اليه ومعروضا عليه فان
وافقه فمقبول وان خالفه فمردود فمن دونه ولا حاجة الى احد من نبي ولا رسول •
والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه يجوز ان يكون ما جاوا به موافق للعقل ولا يكون
عبثا لان العقول مع ادعائهم وظهور المعجزات عليهم اقرب الى الانصراف عن قبيح العقل
والالتزام لمحسناته كما ان وعظ الوعاظ بهذه المنزلة وان كانوا يعظون بما قضى به العقل
وكما ان تصنيف الحكما في ذلك ليس بعبث كذلك في مسئلتنا • والوجه الثاني ان قولهم
انهم اذا جاوا بما خالف العقل فهو قبيح ان عنوا المخالفة له انه لو انكشف للعقل حاله
لقضى بقبحه فنحن كذلك نقول فانه لا يجوز ان ياتوا بما لو انكشف للعقل حاله لقضى بانه ظلم
وفساد او جهل او عبث او غير ذلك من مقبحات العقل • وان عنوا انه قبيح انه مغفول
عنه وان كان لو انكشف للعقل حاله لقضى بحسنه • فان ذلك لا يمتنع لان ما هذه

حاله فهو حسن لاختصاصه بوجه الحسن وهذه حال هذه العبادات الشرعية نحو الصلوة
مثلا والحج وما أشبه ذلك فإنها مختصة من الخضوع والتذلل لله عز وجل بما يدعو الى ترك
القبح والتذكير الذي يصح من جهة العقل ويستدرك ولهذا ذكر الله تعالى أن الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر ولا يمتنع مع ذلك أن يكون داعية الى التواضع والحض على الإتيان بواجبات العقل
وما هذه حاله فهو حسن ألا ترى أن الطبيب يأمر المريض بما يشق على الطبع من شرب الدواء المر
المسهل وإن كان المريض لا يعرف على التفصيل منفعته ومصلحته بعد أنه قد علم على الجملة أن
ما دفع المضرة فهو حسن واجب وكذلك ما جلب المنفعة على الوجه الذي يقتضي ذلك • ولذلك يثبت
عنده أن الطبيب أعرف منه وأنه ليس يثبت عنده أن ما فعله حسن • ولا شك أن من يرى
بالمعجزات الباهرات أوثق والقلب إليه أميل وما يظهر عليه يدل على صدقه كما سنبينه فلا
بد أن يدل ذلك على أن ما جاء به مما تحكم به العقل والا فالعقل لا يجوز أن يدل الله تعالى
بالمعجز على أن ما يكون العقل بجملته قاضيا بقبحه فبطل بذلك ما أورده في ذلك • هـ
وأما الموضع الثالث وهو في صفة الرسول عليه السلم • فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع
أحدها في نفسها وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة قولنا
وإبطال قول المخالف • أما الموضع الأول فاعلم أن جملة ما نراعيه فيه لا يخرج عما يتعلق
بالأداء والإبلاغ وكلما يقتضي كمال حالته في الإبلاغ والأداء فإنه يعتبر فيه وكلما يقتضي
نقصا في ذلك وخللا فإنه يجب أن ينفيه عنه • وينقسم ذلك الى ضروب منها ما يرجع
الى نفسه وحالته • ومنها ما يرجع الى الشريعة ومنها ما يرجع الى الأعلام ثبوته • ومنها

ما يتعلق بالرسالة. اما الصور الاول وهو ما يرجع الى نفسه وحالته فهي امور احدها
ان يكون النبي من جنس من ارسل اليهم ملكا لا الجن فانه يجوز ان يرسل اليهم من غير جنسهم ولهذا
قال تعالى قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا كذا
مع تجويز العقل ان يرسل الجنس الى غير جنسه الا ان الشرع قد ورد بذلك. ومنها ان
يكون كاملا في عقله وذكائه وفطنته وحسن رايه. ومنها ان لا يكون على صورة
شوهاء نحو صورة القردة والخنازير او ان يكون اجذم او ابرص او به سلس البول او سلس
الريح او غير ذلك مما ينفر عنه القوم الذين بعث فيهم ولا اعتبار بغيرهم. ويجوز ان يكون
صغير السن كامل العقل لان هذا العجب كما في يحيى وعيسى عليهما السلام. ومنها ان
لا يكون ولد زنا ولا لقيطا ان كان ذلك منفرا عندهم. واما ما يرجع الى شريعته
فهو ان يكون ينفي عنه الكتمان والنسيان فيما يتعلق بشرعه وكذلك الزيادة والنقصان
والخطاء في ذلك والتغيير وترك الصبر على العوارض دون التبليغ والاداء فلا بد ان يكون
صبورا حليما. واما ما يرجع الى اعلام نبوته فهو ان يعصم من صغره الى كبره عن
الصناعة التي يوهمها معجزته فان كانت معجزته يوهم السحر وجب ان ينزه عنه من صغره
الى كبره الى وقت بعثته حتى لا يكون معروفا به ولا مخالطا لاربابه كموسى عليه السلم
وقلب العصا حيه. وان كانت معجزته يوهم الطب وجب ان يكون معصوما عن معرفة ذلك
كعيسى عليه السلم وابرايه الاكمه والابرص. وان كانت معجزته من قبيل الكتابه
والفصاحه وجب ان ينزه عن قول الشعر والكتابه وما يوهم انه من عنده كمحمد عليه السلم

ومحبته بالقرآن. وأمّا ما يتعلق بأفعاله فأمور منها أن لا يكون من أهل الصناعات
والحرف التي يستهان بصاحبها عند من بعث إليهم لجواز أن يكون حجّاماً أو حمّالاً بخلاف ما إذا
كان تاجراً أو زرّاعاً. ومنها أن يكون حسن الأخلاق لين الجانب وأن يعصم عمّا يشين من
الفظاظة وجفاوة القلب وسوء الأخلاق والبخل وما يشبه ذلك من رذائل الأخلاق.
ومنها أن يكون معصوماً عن الكذب جملته قليله وكثيره. ومنها أن يكون معصوماً
عن الكبائر كلها قبل البعثة وبعدها. ومنها أن يكون معصوماً عن الصغائر المنفرة كالخيانة
في الشيء التافه والمباحات التي لا يفعلها إلا السفلة والأرذال وما يشبه ذلك كالمشي
في السوق مكشوف الرأس يأكل الخبز في زمننا. ومنها أن ينزّه عن الزهد بما ينفر عنه
القوم الذين هو فيهم. ولهذا قال مشايخنا لو جرى بعض الخلفاء اليوم على عادة عمر
بن الخطاب في الزهد في اللباس والخشونة لنفر عنه الناس. وأمّا الموضع الثاني وهو
في حكاية المذهب ودليل الخلاف فأكثر هذه الأوصاف لا خلاف فيها وإنما اختلف الناس
في المعاصي هل تجوز على الأنبياء أم لا فمنهم من جوّز ذلك على الأنبياء قبل النبوة حتى الكفر وقال لا
يجوز بعدها وهم الكلابية والأشعرية ومنهم من جوّز ذلك قبل النبوة وبعدها وهم
الحشوية والكرامية. وقال قوم يجوز ذلك إلا الكذب فيما يتعلق بالأداء وقال قوم
يجوز إلا الكتمان. وقال آخرون لا يجوز على الأنبياء شيء من المعاصي أبداً لا صغيراً ولا كبيراً
وهذا قول الإمامية. وقالت الزيدية والمعتزلة يجوز عليهم بعض الصغائر دون الكبائر
واختلفوا فقال بعضهم لا يجوز عليهم العمد من الصغائر واعتقدوا أن كل عمد كبيرة وإنما

يجوز عليهم مع النسيان والسهو وهو قول جعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين ومنهم من
ذهب الى انه يجوز عليهم العمد من الصغائر بشرطين احدهما ان لا يكون مما يتعلق بالاداء والثاني
ان لا يكون مستخفا مما لا يفعله الا السفلة والارذال وهو قول الشيخ ابي هاشم. وقال
بعضهم لا يجوز من الصغائر عليهم الا ما كان على سبيل التاويل دون العمد والى ذلك ذهب
الشيخ ابو علي والشيخ ابو عبد الله وقاضي القضاة وهو الصحيح. واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة قولنا وابطال قول المخالف. فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انه متى كان على ما ذكرنا واشترطنا من الصفات فانه بلا اشكال يكون اكمل في امره واقرب
الى الاداء لما ارسل به على وجهه والى ان يقبل منه ما اتى به عن الله تعالى فالداعي الى ارساله
ليقبل منه يدعو الى ان لا يختار الا من هو على هذه الصفات التي معها يكون اقرب الى القبول
منه وايضا فلان اصحابنا يوجبون ان يكون اللطف على ابلغ الوجوه لانه ما وجب الا لكونه
داعيا الى فعل الطاعات واجتناب المقبحات والرسول الذي هذه صفته هو طريق الى ما يدعوا
الى ذلك فوجب ان لا يبعث الا من هذه حاله. وايضا فلانه لو بعث من هو ناقص العقل عن
ذلك لعاد على غرضه بالنقض والابطال. وايضا فان منها ما اذا فقد لم يوثق
بقوله نحو ما ذكرناه من الكتمان والتلبيس والتعمية للمراد والكذب وغيره. ومنها ما اذا فقد
اوقع النفرة عنه حتى يكون اقرب الى ان لا يقبل منه وهو ليس فيما اشترطناه بل كلها. ومنها
ما اذا فقد اوقع الوهن في بلاغه ولانه لا يمكن التبليغ وهو قليل الصبر على الاذى ضيق الصدر
او قليل التمييز او ناقص العقل او قليل الذكاء فان ذلك يورث النسيان فيما امر بادائه

ومن تامل ما ذكرناه وجده لا يخرج عن ذلك واذا كان كذلك كانت نفسه من هذه حالة
عينا الا فايده تحته او عايده على الغرض بالنقض والابطال وكله محال. فاما فعله
الصغيرة فاحتج ابو علي على انها لا تجوز عليه مع علمه بقبحها وانه لا بد ان يكون متانيا ولا جوازها
انه متى اقدم عليها مع العلم بقبحها والامر انه لكونها معصية فانه ينفر عنه القلوب
ويقال هو جرى على الله وقليل الحيا منه وبانه مستخف له وهذا ظاهر فيما نعرفه فيما
بيننا ذكما الحث عصمته عن الكباير كذلك في مسلتنا. وهذا الخلاف فيما اذا اعتقد
انه مصيب فيما فعل واداه نظره الى ذلك لشبهة عرضت له فانه لا ينسب الى الاعتماد
ولا قلة الحيا فلا يكون منفرا عن القلوب ابدا. واحتج ابو هاشم بانه اذا لم يتعلق ذلك
الخطا بالاداء لم يوثق فيما يبلغه من الشرع ومتى لم يكن متحققا ولا منفرا لم يلزم ما ذكره
ولقايل ان يقول متى اعتقد ان لا يكون هذا مستخفا ولا منفرا فقد اعتمد ما قاله ابو علي
وزال الخلاف. ولابي هاشم ان يقول ان النبي اذا اقدم بالمعصية لا بد ان يخطر الله تعالى بباله
يجوز ان يكون معصية اعداء الله ولانه لو لم يخطر ذلك بباله لكان في حكم الساهي
فلا ذنب عليه. واذا اخطر ذلك بباله وجب عليه النظر فاما ان لا ينظر ويكون قد اقدم
على قبيح لعلمه قبيحا لان كلامنا انه قد اخطر ذلك. واما ان ينظر ولا يصيب فقد تعمد ترك
للنظر الصايب ثم اذا اقدم على المعصية كان ادم. اما ان يقدم عليها بعينها فيكون
كشره او ثنيا واحسبها وترك النظر عمدا وهذا معصية او نظر نظرا غير سديد وهذا
اعتماد على المعصية ثبت انه لا بد من اعتماد المعصية مع الخاطر والذكر. ولقايل ان

يقول اذا اخطر الله تعالى كونها معصية على الحد اشتد امنه ذلك الخاطر واذا نظر ثم
اداه نظره الى الاباحة لشبهة عرضت فانه لا يبعد ان يقال العمد ترك النظر السديد لان
النظر غير السديد يشتبه عند الشبهة بالنظر السديد حتى يظن انه الواجب عليه . ومن
هاهنا يقيم الانسان يعتقد قولا فاسدا مدة طويلة لنظر فاسد عقله عن النظر الصحيح ثم يعرف
بعد ذلك انه غير صحيح فيرجع ويعلم انه اولا لو كان حصل له نظره الثاني ما اقدم على
اعتقاده الاول فاين العمد من هذا ومعصية ادم عليه السلم كانت من هذا
القبيل والحمد لله الذي هدانا لهذا على تفصيله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وبذلك يتم الموضع الثالث من الثواب . واما الموضع الرابع وهو في الطريق
الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم فالكلام منه يقع في خمسة مواضع احدها الكلام في
ان الطريق اليها هو المعجز . وثانيها الكلام في معنى المعجز . وثالثها الكلام في شرايط
المعجز . ورابعها الكلام فيما يقع به التمييز بين المعجز والحيل . وخامسها الكلام في انه هل يجوز
ظهور جنس المعجز على غير الانبيا ام لا . اما الموضع الاول وهو في ان الطريق الى معرفة
نبوة الانبيا هو المعجز فهذا هو مذهب المسلمين كافة وذهب بعض الفلاسفة المدعي للقول
بالانبيا الى ان الطريق الى معرفة صدقهم هو ان تعرف العقلا طائفة ما كانوا به من الشرائع
للمصلحة قالوا وهذه طريقة اهل التحقيق . والمعجز طريقة العوام والمتكلمين . والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجهان احدهما ان صدق المدعي للنبوة لا يخلو ان يعلم ضرورة
او استدلالا . ومحال ان يعلم ضرورة لانا اذا لم نعلم ذاته تعالى ضرورة لم يصح ان العلم

بالضرورة انه بعث رسولا الينا برسالة حملها الينا وانه خاطبنا بمقتضاها فان معرفة
الرسول فرع على معرفة المرسل له فاذا لم يعلم المرسل له ضرورة فاولى واحرى ان لا يعلم رسالة
لذلك الرسول ضرورة وانما يتم هذا في الاخرة متى خلق لنا العلم بانه تعالى ضرورة فانه
يجوز ان يخلق لنا العلم برسالة رسله ضرورة وثبت انه لا بد من دلالة ثم الدليل على صدقه
في انه رسول الله لا يخلو ان يكون خارقا ما هو معتاد او ما هو غير معتاد. ومحال ان
يكون هو خارقا ما هو معتاد نحو طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لان ذلك
ليس بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه. ومن حق الدليل ان يكون اولى بان يدل على
الشي من ان يدل على نقيضه فلم يبق الا ان يكون الذي يدل عليه ما هو غير معتاد ثم لا يخلو
ان يكون له به تعلق ام لا والثاني محال لان ما قد يتاتى في المعتاد يتاتى ان له به تعلق وذلك
هو الذي يعنيه بالمعجز على ما يتناسبه في معنى قولنا المعجز. الوجه الثاني انه تعالى متى
اظهر المعجز عليه مطابقا لدعواه لم يخل ان يكون الغرض ام لا. والثاني محال لان العبث
لا يجوز عليه تعالى. واذا كان الغرض فلا يخلو ان يكون غرضه تصديقه او تكذيبه او لا تصديقه
ولا تكذيبه ولا لكن ما يتعلق بغيره ومحال ان يكون غرضه تكذيبه لان كلا انما يتماثل اذا اتى
المعجز مطابقا لقوله نحو ان يقول دليل صدقي ان يبعث الله تعالى هذا الميت او يقلب العصا
حية فيقع ذلك فان هذا لا يجوز ان يقال غرضه ان يكذبه فيه لان التكذيب عكس ذلك
ومحال ان يكون غرضه لا تكذيبه ولا تصديقه لان اول احواله انه يوهم التصديق انه
رسول من الله وان ما جاء به من الشرع هو لازمة من عند الله عز وجل وايهام الخطا لا

يجوز فلو لم يكن غرضه التصديق له لكان ملبسًا ومعميًا للمراد وداعيًا إلى الجهل وذلك
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فلم يبق إلا أنه تعالى إنما أظهر المعجز على يديه ليدل بذلك على صدقه
فإن قيل ما أنكرتم أن يكون أظهره لمصلحة في الدين لا لتصديقه أنه رسول رب العالمين
قلنا هذه نهاية المفسدة والتلبيس حيث دعا إلى فعل القبيح وهو اعتقاد الجهل ولزوم
التصديق لمن كذب على الله تعالى ودعا إلى غير ما دعا إليه عز وجل ولا يجوز من الله تعالى فعله
وهذا هو الجواب عن قول من يقول ما أنكرتم أن يفعله لمصلحة لا نعلمها. فإن قيل هلا صدقه
الله تعالى بالقول. قلنا ولسنا نعلم أنه كلام الله تعالى إلا بالمعجز يدل عليه. فإن قيل ما
أنكرتم أن يكون أظهره عليه بعض الجن والشياطين ولا يكون ظهوره من قبل رب العالمين
قلنا لا يجوز من الله تعالى أن يمكن أحدًا من الشياطين من إيراد شبهة لا يمكن في العقل
حلها ولا طريق للمكلف إلى إبطالها بحال لأن ذلك منه تعالى إغراء على نفسه وإضلال
لخلقه بخلاف ما يلقونه من الشبه التي يمكن حلها لأنه قد مكن العباد من كشف الملبس
وزيغ الضلالة وعرضهم بمشاق النظر لجزيل الثواب فلم يصح ما ذكروه. فإن قالت
الفلاسفة إنه لا يؤمن من كون المعجزات سحرًا. فجوابك لما يذكرونه من الفصل بينها وبين
السحر إن شاء الله تعالى وليس كلامنا إلا أنها تقع على وجه يقتضي العقل بالتفرقة بينه
وبين السحر والحيل فلم يصح ما قالوه. وأما قول الفلاسفة الطريق إلى النبوة أن يعرف
بطانته ما جاوا به للمصالح من قبل لمن أراد صنعه فأما لا نعرف صدقه إلا
بأن يأتي بها على وجهها الموافق كما أن جالينوس لو ادعى حفظ التوراة واحتج

احدهما انه يقرّ اهما والآخر انه يطلب المصلحة فان الذي يقرّ اهما على ما يعلمه يكون قوله
اقوى في العقل من قول الآخر فان هذا القول باطل لان ما ذكروه ليس يقتضي مسلّمنا
لانه اعوى في امر يستقدم علمنا به وهو التوراة مثلاً وهو مما يمكن العلم به ضرورة بالادراك
فاذا سمعناه من احدهما فقد علمنا صدقه ضرورة والآخر انما يعلم صدقه بالاستدلال
بالمعجز على صدقه والضروري اقوى من الاستدلالي. وهذا الخلاف فيما ادّعاه النبي لانا
لا نعلم الشريعة قبل دعواه التي ادّعاها ولا هي مما يعلم ضرورة ولا طريق الى العلم بها سوى
ما ذكرناه من المعجز الذي يدلّ على صدق المتحمل لها. فاما كونها موافقة للمصلحة فان
عنوا به المصلحة الدنياوية فليس ما اتى به الانبياء مما فيه ذلك بل هو مضرة عاجلة وكلفة
شاقة فاين ذلك من المصالح العاجلة. وان عنوا به المصالح الدينية فالعلم بان في افعالنا
ما يدعو الى فعل الحسنات واجتناب المقبحات هو من قبيل الغيوب التي تستأثر الله تعالى بالعلم
بها ولا طريق للمكلف الى معرفتها على التفصيل وانما العقل يجوّز ذلك فيها. فاذا كان
العقل ليس بطريق الى العلم بانه مطابق للمصلحة وقول الرسول في نفسه ليس بحجة دلّ على
ان الحجة ليس الا ما ذكرناه وبهذا يبطل قولهم انا قد جرّبنا الشرعيات فوجدنا استعمالها
يؤثر في رياضة النفس على التواضع وترك الكبر والزهد في الدنيا وتصغيرها وتحقيرها
لانا نقول وما دلّكم قبل الاستعمال على وجوب استعمالها. وما انكرتم من قول البراهمة
انها قبيح لانها اضرار بالنفس وتشويه لها وجلب للمشاق من غير منفعة وشغلة عن
المنافع فانه لا يمكن الجواب الا على قولنا بان الله تعالى اذا صدّق اشباه بالمعجز وعلمنا

مذهبهم في قولهم علمنا بذلك أن الله تعالى لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا عن القبيح وبذلك
يتميز استعمالنا للشرعيات عن عبادة النصارى وزهبانيتهم وعن ارتكاب المجوس على عبادة
النيران وطرح الهنود بأنفسهم في النار وغير ذلك من الشرائع القبيحة المباينة لشرائع
الأنبياء عليهم السلام فثبت بذلك الموضع الأول. وأما الموضع الثاني وهو في
معنى المعجز فهو يستعمل في ثلثة أوضاع أحدها وضع اللغة الأصلي وهو ما يجعل غيره عاجزا
وثانيها عرف اللغة وهو الفعل الذي يعجز القادر عن مثله يقال أعجزني كذا إذا لم يمكني
فعله. وثالثها عرف الشرع وهو الفعل الناقض للعادة من بعث الله المدعي للنبوة في
زمان التكليف المطابق لدعواه فقولنا الفعل جنس الحد وفيه تمييز له عما ليس بحادث لأنه لا
يكون معجزا وقولنا الناقض للعادة من ذكرنا احترازا عما يعتاد نحو طلوع الشمس كل يوم وغروبها
فإنه لا يكون دلالة على نبوة أحد وإن كان يعجز عن مثله ولهذا خصصنا معجز الأنبياء بنقض
العادة وفيه دلالة على أنه لا يجب أن يعجز كل أحد ولكن نقض عادة من بعث فيهم في زمانهم
فإن شاهدنا الآن لو بعث على ما نشاهد من صورة الناس وحمل من وضع الجبال ما كان يحمله
بعض عاد لكان معجزا وإن كان من تقدم يأتي بمثله فالاشتراط أن ينقض العادة من بعث
فيهم ومن هاهنا جوز أن يكون المعجز بأمره تعالى لبعض الملائكة أن يقلع الجبل ويمسكه في الهوى
وقولنا في زمن التكليف احترازا عما يحدث عند قرب الساعة. وقولنا المطابق لدعوى المدعي
للنبوة احترازا عما إذا نقض العادة على خلاف دعواه ويكون ذلك تكذيبا له كما روي أن مسيلمة
تفل في بئر فغار ماؤها فهذا في معنى المعجز. وأما الموضع الثالث وهو في شرائط المعجز

فله ثلثة شروط احدها ان يكون من فعله تعالى نحو قلب العصا حية او جاريا مجرى فعله
بان يكون باقداره وتمكينه بان يقدر نبيا على المشي في الهوى او على الما وانما يعلم انه من فعله تعالى
بان يعلم انه خارج عن مقدور العباد ونعلم انه باقداره وتمكينه بان نعلم انه وان دخل
جنسه تحت مقدور العباد فانه واقع على وجه لا يصح منهم الاتيان به عليه الا باقداره
تعالى وتمكينه وانما وجب اشتراط هذا الشرط لان الله تعالى هو الذي بعث انبياءه وجعل
المعجز طريقا لنا الى معرفة صدقهم ولا بد ان يكون له تعلقا به وليس الا ان يكون من فعله او
باقداره وتمكينه. ولهذا لا يكون الواحد منا مصدقا لغيره الا بان يكون التصديق من فعله
او جاريا مجرى فعله فلو جوزنا ان يكون من فعل غيره لجوزنا ان يكون اراد تصديق الكاذب
وذلك مما لا يجوز ان يمكن الله تعالى احدا منه. الشرط الثاني ان يكون ناقضا للعادة
من بعث النبي لان ما يكون معتادا كطلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لا يكون
دلالة على نبوة احد فان نسبته الى الصادق كنسبته الى الكاذب وكذلك ان امكن ان
تعارضه بعض امته بان يدعي بعض قوله ويفعل ما ذكره مما افاد دلالة على صدقه ❁
الشرط الثالث ان يكون متعلقا بدعوى ذلك النبي على وجه المطابقة لانه لو لم يتعلق
به لذلك لم يكن بان يدل على صدقه اولى من ان لا يدل بل كانت دلالة على كذبه اولى
واحرى فان الكاذب يمكن ان يدعي بعض دعواه عليه ويفعل ما لا يتعلق به دلالة على صدقه
ويدخل فيما ذكرناه ان معجزته لا يجوز ان يجعلها ما تقدم من معجزات الانبيا عليهم السلم
دون حادث يحدث لان ذلك يتعلق بهم لا به وانه لا بد ان يأتي على وفق قوله اما في الحال
ان كان وعده في الحال. واما في المستقبل في الوقت الذي وعد به. ولما الموضع

الرابع وهو في التمييز بين المعجزات والحيل فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف. والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
والثالث في شرح الحالين والجواب عنها. اما الموضع الاول فقد ذهب اهل الاسلام
كافة الى ان المعجزات خارجة عن قبيل الطلسمات والسحر والحيل وانها لا تستطيعها العباد
الا ما يريد الله تعالى ان يجعله علما لنبوة الانبيا عليهم السلام. وقال ابن الراوندي وابن زكريا
المتطبب انها من قبيل السحر والشعوذة والمخرقة والطلسمات ونصرا بذلك قول الفلاسفة
انها من قبيل الحيل. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي
يدل على ذلك ان ما ياتي به الانبيا عليهم السلم من احيا الموتى وقلب العصا حية وانفلاق
البحار وفلق البدر وغير ذلك خارج عن الامور المعتادة بحيث نعلم ضرورة ان ذلك مما
لا يقدر عليه العباد فان كل عاقل يعرف الفرقة بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه ونعلم
ان هذه الامور وما شابهها مما اتى به الانبيا عليهم السلم مما لا يتمكن احد من البشر
ان ياتي بمثله خلاف ما يفعله اهل الحيل والسحر والشعوذة فانه ياتي بذلك كثير من
الناس ولا بد من معرفة شيئين لاجلهما وجب احدهما ان يستحيل ظهوره الا على من ادعى
النبوة دون الاخر فانه يصح من كل احد ممن يتعاطيه وعرف اسبابه وليس ذلك الا لان
احدهما جار مجرى التصديق لمن ادعى النبوة دون الاخر الذي يظهر على يدي من يدعي
ذلك ومن لا يدعيه. وايضا فان السحر والطلسمات وما اشبهها تعرف اسبابها
ويقصد من ارادها الى تعلمها ويمكن من تعنى فيها ان يقف على وجوه الحيل فيها وفي هذا

وهذه الحال في المعجزات فانه لا يمكن الانسان ان يتعلم حيلة لحيوة في الموتى ولا ان يتعلم قلب المدن
وفلق البحار ولا ان يتعلم الفصاحة ليبلغ به ذلك الى ان ياتي بمثل القران ولا ان يقف على
وجه ولا حيلة تجلب له ذلك. ولو جوز العاقل ان يقف على حيلة يختلق بها ذلك لجوز
العقلا ان يقفوا على حيلة يمكنهم بها انشاء النجوم من السما وخلق مثل الشمس والقمر وبالجملة
مثل السما ومعلوم ان من جوز ذلك فهو خارج عن حد العقلا داخل في جملة السوفسطائية
الجهلا. وايضا فقد كان في كل زمان من زمن الانبيا من يعارضهم من اهل الحيل والطلسمات
والمخارق فما قدروا على ابطال امرهم ولا على الاتيان بمثل معجزاتهم بل كثير منهم اقر لهم
واعترف بالحق لهم الا ترى ان السحرة في زمن موسى عليه السلام كانوا اعلم اهل زمانهم بالسحر
فكانوا اعلم اهل الارض به فاعترفوا لموسى عليه السلام بالحق واقروا ان ما اتى به معجزة وما
جاوا به سحر. وقالوا لفرعون وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا وبذلوا النفوس
وهو اعز شي في ذات الله تعالى وقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين. ولذلك
اهل الطب والحكمة في زمن عيسى عليه السلام اقروا له ولم يمكنوا من الاتيان بمثل ما جاء به
حتى اشتبه على بعضهم فاعتقد انه اله لما عرفوا ان ما جاء به ليس من فعل احد من البشر
فغلطوا في اضافة الالهية اليه لاجل ذلك. وكذلك العرب في زمن النبي صلى الله عليه وآله
هم اهل الفصاحة والبراعة ولم يقل احد منهم انه يقدر على ان يظهر مثل ما جاء به من القران
بل اعترف فصحاوهم واهل العقول الوافرة انهم يعجزون عن الاتيان بمثله. ثم منهم مع ذلك
من اصر على عداوته مع اقراره بالمعجزة. ومنهم من اسلم كما فعل سحرة فرعون وليس كذلك

حال السحر والطلسمات لانه ما من ساحر ولا صاحب طلسم الا وهو يجد من يعارضه بمثل ما
يظهره. وايضا فانت ترى اهل هذه الصناعات لا يلهج بها الا من كان سخيف الراي دني
الهمة كثير الكذب قليل الحيا والمروة والمعجزات لا يتعلق بها او يظهر على يديه الا اكمل
الناس عقلا وافضلهم نسبا وحسبا واصدقهم لهجة واكثرهم حيا ومروة وخيرهم دينا
من صغره الى كبره وذلك يدل على ان احدهما ليس هو الاخر فثبت الموضع الثاني ❁
واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها. فاحتجت الفلاسفة
والملاحدة والمجوس وجميع اعدا الانبيا عليهم السلم بان قالوا اذ كنتم تجوزون ان يعضو لكم
ان يطلب بعض الناس من الحيل وخفة اليد وطبايع الاشيا التي يحدث عندها الاعاجيب ما
لا يعرفه البعض الاخر كما يعرفون حجر المغناطيس وجذبها الحديد وكذلك الزمرد
يسيل عين الافاعي. وذكر ابن زكريا المتطبب قال وقد نقل عن زرادشت انه صب الصفر
المذاب على صدره. وروي عن من روي عنه انه كان متكيا على سيف وقد خرج من ظهره لا
يسيل منه دم. قال ورايت رجلا كان يتكلم من ابطه واخر لم ياكل خمسة وعشرين يوما
وهو قوي خصب البدن. وقال ابن الراوندي طاعنا على الانبيا عليهم السلم ومن اين لكم ان
الخلق يعجزون عما اتوا به وهل شاهدتم الخلق قطرا قطرا او احطتم بهم علما او عرفتم الى ما ينتهي
قواهم قال فان قالوا نعم كذبوا لانهم لم يجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنوا الناس
جمعا ثم ذكر حجر المغناطيس وغيرها. قالت الفلاسفة وقد راينا الحجار يتفاوت وفيها ما
يمكث الوبر على سنه وفيها ما لا يمكن. وقد حكي عن الحلاج امور عظيمة نحو احيا الجدي
بعد ذبحه واخراج الدراهم والدنانير من المياه ومن التراب اين ما تناول. واخراج

الحلو او غيره جاريا من تحت الارض وكذلك اخراجه الحوت طريا فالطور كانه خرج
من الماء وصرفي وسط بيته بغير ماء وانه كان ربما لبسك الجسم الثقيل في الهوى وانه كان
يطول اذا شاء حتى يرتفع على دون الناس وانه كان هو وغيره يظهر في نفسه الشمس العظيم
والكنافه اذا شاء وانه كان يتكلم من الهوى بالتبل فوق الناس ويصيح بالنجابة من السماء
وانه كان يطير في الهوى اذا شاء وانه كان يطير الطير الميت وان جماعة من اهل هذا
الشان كانوا يمشون على الماء ويمشون على النار اذا شاؤوا وكذلك ذكر عن بعضهم
انه يظهر الشمس من المغرب بناحية خراسان وغير ذلك قالوا وكيف يقع الامان ان يكون
ما اتى من الانبيا على مثل هذه الامور فانها من جنس ما ياتي به الانبياء وربما قالت الباطنية
وما اتى به الانبيا هو سحر ومخرقة وخفة يد وحذق وهندسة قالوا والمعجز هو ان يخص
نفس الانسان بقوة في جوهرها تؤثر في هيولى العالم فيحيله من صورة الى صورة فيحول الحبل
الهوا الى الغيم فيحدث مطرا مثل الطوفان وربما جرى مثل ذلك في كلام الفلاسفة وذكروا
هذه الخرافات من اقوالها ليتضح بذلك قلة عقولهم ونقص اذهانهم وظهور عوارهم وخبث
اسرارهم وكثرة تلبيسهم على اتباعهم المرتبة العظيمة في العقل وقوة النطق وكثرة الحذق
والحيل ليتضح بذلك ضلالهم ووهن البابهم حيث قابلوا الايات الباهرة والدلالات الظاهرة
من احيا الموتى وانفلاق البحار وقلب المدن واقلاع الجبال وخروج الناقة العظيمة من الجبل
الاصم وغير ذلك مما لا يمكن عاقل ان يدعي ان احدا من البشر يقدر على مثله بالحيل والمخرقة
والشعوذة التي من يتصح لنفسه بالذنائم وضعف الهمة وكثرة الكذب والوقوع في
المخاطر الكبار امكنه الوقوف على وجهها والاشتغال بها وهذا يدل على ان الفلاسفة

واخوانهم والمستحسنين لهم من المبطلين كالانعام الهاملة بل اضل سبيلا وانهم على الحقيقة
العوام وان المتكلمين هم الخواص خلاف ظنهم وتوهمهم الفاسد. ونحن الان نشرع في
الجواب عما ذكرناه وبالله التوفيق والتسديد وللمسائل المعونة والتائيد فاما ما
هذينا بما ها هنا الا الاطالة لان كثيرا من الجاهلين ربما يظن فيما يروى من هذه الحيل
والطلسمات انها تشابه معجزات الانبيا عليهم السلم وان العلما جهلوا وجوه كثير منها
وربما ظن ان لها حقائق كما في معجزات الانبيا عليهم السلم وسمعنا كثيرا من العوام
يعتقد ويقول ان ما يقوله اهل هذه الصناعات ويدعونه من انهم يحرزون الحكمة والسبل
بالطلسمات واشباهها الى استخدام الجن واستخبارهم عن خفيات الامور وكشفهم المغيبات
ونصرتهم في دفع المضار وجلب المنافع في بعض الاشيا وانهم يصرعون المصروع ويدخلون
فيه ويمسك الواحد منهم بالرفق والعنف عليهم حتى يخرجهم من جوفه ويامرون له ويصرفهم
على من اراده ويوبدهم جماعة ممن يعرف بطلانه ثم يريدون التمويه لهم التعجب بهم او التفريع
لهم بالحرز او الترفع عليهم بانهم يعلمون ما لا يعلمه غيرهم وياخذ ما في ايديهم طمعا في الاكتساب
بذلك وربما يستعينون على ما يرومون بشي من علم النجوم ويوهمون انهم يعلمون بالنجوم امورا
كثيرة وهذا واجناسه كثير رايناه وسمعنا اربابه وهو لا محالة موهن لقلوب
العوام وضعفا المسلمين عن ادراك ما يتميز به الانبيا على غيرهم ومشكك لحد النظر عن ان
يوقع القطع على صحة ما جاوا به من المعجزات فلهذا احببنا الابتدا بالرد عليها اولا والادحاض
لاقوالهم والايضاح لمخاريقهم ونواميسهم ومن الله التوفيق. فاول ما نقول ان
الجواب هو ان المعجزات على ضربين احدهما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد وهذا

نحو احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص بغير علاج ونحو قلب العصا حية واليد البيضا
ونبع الما واطعام الطعام القليل الجم الغفير شوا كثير كان بان يزيد الله اجزا الطعام الى ان
يكفيهم او ينقص من شهواتهم الى ان يكفيهم وكذلك خلق ناقة من جبل اصم وغير ذلك
فان هذا القبيل يعلم انه لا يقدر عليه العباد ويتميز عما يفعلونها ولا يدرك وذلك
لان الواحد منا لو دعاه او قد داع الى قلب العصا حية والى شي مما ذكرناه لما وقع منه شي
من ذلك بل يعلم كل عاقل ضرورة انه لا يتاتى من العباد شي من ذلك وان الحيلة لا تتطرق فيه
فان الحيلة لا تتطرق في المستحيلات اذ لو جاز ان يتطرق فيه على استحالته لجاز ان يتطرق في
جميع المستحيلات فكان يجب ان يجوز العقل نفوذ الحيلة بالطلسمات وغيرها في الجمع بين
الضدين وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وفي ان يخلق الانسان مثل السموات والارض
وغير ذلك وكل ذلك محال • وايضا فلو جوز العقل ذلك فان العادة ما جرت بان الله
الانسان على خلق ذلك ابدا سوى ما يقع على ايدي الانبيا عليهم السلام فيجب ان يكون انما
يجري على ايديهم لكونهم صادقين في دعواهم • ويجري ذلك مجرى ان يقول النبي فيما الله
عليه من تحريك اليد الذي يدل على صدقي اي اجري يدي ما يشبه وفي ضمن ذلك معاصرين
انكم لا تحركون ايديكم وان صح في العقل ان يقدروا عليها ثم يفعل ذلك فان وقوع كما الله
عليه كلهم فيه وبعد رؤيتهم مع قدرتهم عليه يدل على صدقه فهذا اوضح المعرفة بالمعجزات
والحيل من هذا القبيل الذي لا يدخل تحت مقدور العباد • واما الضرب الثاني
وهو ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فهو على ضربين احدهما يعلم انهم لا يقدرون

عليه إلا على وجه مخصوص ولا يصح أن يتعلق القدرة به إلا على ذلك الوجه وهذا كتحريك
الأجسام الثقيلة من غير مماسة لشيء فإن ذلك يستحيل وكذلك تسكين الأجسام الثقيلة
في الهوى من غير عمد والتصرف في الجو بغير قرار يعتمد عليه فإن ذلك كله يستحيل ويعلم
استحالته كاستحالة خلق السماء والأرض وإن كانوا قادرين على جنسه فيكون الفرق
بين ذلك إذا وقع من الأنبياء عليهم السلام كالفرق بين ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد وبين
ما يأتونه من الحيل. والضرب الثاني مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد هو ما لا
يصح منهم إلا بكثرة القدر أو بالآلات أو بزيادة ما عدا القدرة من علم أو ما يجري مجراه
وهذا كالطيران في الهوى لا يصح إلا بآلة وهي الجناح والكتابة لا يصح إلا بالعلم
والآلة والكلام لا يصح إلا بآلة من الفم واللسان وغيره وحمل الجبل لا يصح إلا بزيادة
قدرة والفصاحة البالغة لا تقع إلا بزيادة علم بوجوه الفصاحة فإذا وقعت هذه
الأمور من دون هذه الآلات والقدر وجميع ما ذكرناه نحو الكلام في الشجرة والذراع
والحنين في الجذع وظهور فصاحة القرآن التي عجز عن مثلها الثقلان ونحو المشي على الماء
والهواء وقطع المكان البعيد في الوقت اليسير فإن هذا القسم كالأول في أنه يعلم استحالته
ووقوعه كذلك من العباد وإن قدروا على جنسه كما يعلم الأول ولو جوزنا فيه الحيلة
ودخلت فيه الشبهة لوجب أن يبطل التفرقة بين ما هو من مقدورنا وبين ما هو من مقدور
غيرنا لأنا نعلم أن هذه الأمور فعل الله تعالى دوننا إلا بأن نعلم أنها وقعت على حد
لا نقدر عليه بل يستحيل منا وهذا يؤدي إلى أن يكون العقل قاضياً بأن خلق الأجسام
والألوان والروائح من جهتنا وإن كان لا يصح منا الجادة وهذا أمر معقول لا يدفعه.

الامكان وايضا فلو صح ان ذلك يدخل تحت مقدور العباد ثم عند ذلك تعذر منا الوجه

ان يكون لعدوه معجزا لان المعتمد في خرق العادة ان يتعذر على الانسان لا ان يكون الاخلاف

العادة فلو صح في هذه المعجزات التي ياتي بها الانبيا عليهم السلم ان العباد يقدرون على جنسها

وانهم انما اختصوا بها دون غيرهم لحيل وطلسمات لوجب ان يكون معجزة لانها اذا انحجب

منهم وتعذرت على غيرهم مع انها مقدور لهم ومع التفتيش الكثير والبحث عن اسباب

الحيل وقوة الدواعي الى المشاركة مع البحث الشديد يدل ذلك على ان الله تعالى مانع

غيره مما قدر عليه ذلك الذي جرا دعا النبوة وجعل ذلك دلالة له الا وهو صادق

في قوله غير كاذب في دعواه. وايضا فاذا كان لا بد من تفرقة بين ما هو معتاد وبين ما ليس

بمعتاد ثم ادعى انه رسول الله صلى الله عليه وان الله تعالى ينقض العادة على يديه علمنا ان الله

ما نقضها الا على وجه التصديق له فيصح بذلك بعد ما ذكرناه للفلاسفة وخرقها خرق الله

هم العالمون. وايضا فان المعلوم ضرورة ان كل اهل صناعة اعلم بصناعتها

من غيرهم ممن لا يخالط بصناعتهم فان اهل الطب اعرف به من المتكلمين غيرهم واهل السحر

اعرف به من سواهم وكذلك اهل كل صناعة. والعرب اعرف بالفصاحة من غيرهم فاذا

اتى مدعي النبوة بما لا يمكن اهل الصناعات الاتيان به مع انه ليس منهم ولا داخلا في صناعتهم

ولا هو منسوب اليهم فان ذلك يكون معجزة باهرة دالة على نبوة الانبيا عليهم السلم

الا ترى ان موسى اتى بما لا يقدر عليه السحرة وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم وعيسى

اتى بما لا يقدر عليه الاطبا وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم ومحمد صلى الله عليه واله

اتى بما لا يقدر العرب على الاتيان بمثله مع ان فيهم من يدعي انه افصح منه واذا كان

كذلك فان هذا فرق ظاهر بين المعجزات والحيل. وايضا فان اهل الحيل يحتاجون
الى الالات الكثيرة لشعوذتهم والى ان يظهروها والانبيا لا يحتاجون الى ذلك. وايضا
فانهم يدخلون في مخاطر عظيمة يخافون فيها الهلاك على انفسهم عند الدخول في هذه المشان
نحو الدخول في النيران وما اشبهها والانبيا صلى الله عليهم وسلم لا يخافون ولا يحتاجون بل يظهرون
المعجزات يسهل عليهم ذلك ويسترون ويفتخرون بظهوره. وايضا فلا ينسب لذلك كما
قدمنا الا الاخسا وينسب للنبوة الفضلا فاين احد الامرين من الاخر نعم وجميع ما يجري
على ايدي هولا المشعبذين والسحرة لا يخلو من احد امرين اما ان يكون على ما هو عليه وهذا
نحو ما اجرى الله تعالى العادة في بعض الاحجار انها تجذب الحديد وهو حجر المغناطيس
وشبه ذلك يحدث بها الساحر او غيره قصد او لم يقصد ولذلك ما اجراه تعالى من العادة
ان من طلى بالطلق المحلول لم يحرق ما طلاه وان ادخله النار من اي فاعل كان ولذلك
ما تخبر به اهل النجوم عند طلوع نجم فان ذلك مما اجرى الله تعالى العادة بحدوثه الا انه
عرف بتلك العادة البعض دون البعض ويمكن كل احد ان يقف عليها عند البحث والعناية
فيه وهكذا ما هو يسهل من الاستحجار او يقتل من السموم او ينفع الله بعد تناوله كل
ذلك له حقيقة في نفسه ولكن يمكن كل احد معرفته بالتجربة والتعليم من اربابه والمعجزات
لا يمكن فيها ذلك ابدا. ومنها ما لا حقيقة له في نفسه وانما يظهر شيا ويستر
شيا اخر ويخيل حتى يخفى امره وهذا نحو ذبح شاة واحيايها فان هذا امر محال ولكنه
يخيل حتى يغيب ما كان خباه من الشاة الحية عند ذبحه للاولى ويحسن الحيلة حتى لم ير ملك
الاولى وهكذا يطير طاير ميت فان طيران الميت منه لا حقيقة له ولكنه طير ما طير

نفسه واحسن الحيلة حتى لم يظهر الاول واختار ذلك كثير . وايضا فالذي ما نروي
في ذلك كذب لم يتحقق فيه الساحر وانما للناس يتحف بعضهم بعضا ويفرغ بعضهم بعضا
ويطلب بعضهم الترفع على بعض بادعاء العلم في موضع الجهل ولا يكاد يخلو ذلك من طلب منفعة او
دفع مضرة عاجلة واختيار الدنيا على الاخرة . واما ما ذكره الفلاسفة من ان
المعجزة تؤثر في الهيولى حتى يحدث هذه الامور فمن المحال البين لان ذلك بنا منهم على اثبات
العلل والموجبات التي تؤثر في العالم وقد بينا بطلانه في اول هذا الكتاب . وايضا
فلم اقتضت نفس الرسول التغيير في العالم بحسب ما يشاء ويريد فان هذا انما يتم له مشيئة
وارادة فهو من الفاعل المختار والا فان كانت موجبة لم يكن بان يوجب ذلك في ذلك الشيء
الذي حدث على يديه اولى من ان يوجبه في غيره ولم يكن بان يوجبه في تلك الحال اولى مما قبلها
من الاحوال . وان قالوا كانت مستعدة لذلك في تلك الحال قلنا فمن جعلها
مستعدة لذلك في حال دون حال وكان يجب ان يكون الكل مستعدا لمثل ما حدث على
يديه او يكون ذلك كما نقول بفاعل مختار . واما قول ابن زكريا المتطبب ان
ما ياتي به الدعاة لا يؤمن ان يكون بطبايع بعض الاشيا وانه لا يمكن ان يدعي مدع انه
احاط بجميع الاشيا علما وكذلك ايضا ما قال ابن الراوندي في كتابه الذي سماه الزمرد
ومن اين لهم ان الخلق يعجزون عما اتى به الدعاة وهل احاطوا بجميع الاشيا علما وهل امتحنوا
الناس طرا وما اشبه هذا الكلام فهو كلام جاهل او متجاهل . وقد اجابه
الشيخ ابو علي بانه لو صح ما ذكره وكان لا فرق بين معجزات الانبيا وما ياتي بطبايع

الاشيا تلزمه ان يجوز ان يكون في الطبايع ما يحدث به النجوم ويسير به الجبال
في الهوا ويحيى به الموتى بعد ما صارت وانه متى كان لا يفصل بين المعتاد وغير المعتاد
ولا بين ما يبعد فيه الحيله وما لا يبعد فيه الحيله الا ان يجوب البلاد شرقا وغربا ويحيط
بجميع الاشيا علما ويعرف قوى جميع الخلق. فاما اذا سلم انه يفرق بين المعتاد
وغير المعتاد وبين ما يبعد فيه حيله وبين ما لا يبعد فيه حيله لزمه النظر في المعجزات
قبل ان يجوب البلاد وليس يحتاج في معرفه كونه معجزا الى العلم بقوى الخلق ولا بطبايع
الاشيا ولهذا لو ادعى النبوه واحد وقال يدل على صدق كلامي انكم الان لا تقدرون
على الكلام فان كل عاقل يعلم ان هذا امر اوضح برهان. وكذلك لو قال يدل على ذلك
اني اجذب الحديد باصبعي فان ذلك يعلم ضروره انه ليس من قبيل الحيل والمخرقه فاين
عقول هاولا الفلاسفه والملحده. وايضا فليس يجوز العاقل ان يكون ذلك سحرا لم
يسقط عنه وجوب النظر فيه لانه لا يامن ان يكون ما قاله النبي وحذره من العقاب ان
لم يتبعه حقا ولا طريق له الى الوقوف على ما فيه النجاه الا بالنظر فوجب عليه النظر
فاذا عرف انه ناقض للعاده وان البشر لا يقدرون على مثله علم انه ليس من قبيل الحيله وان
له انه معجز دال على النبوه. فاما ما ذكره ابن زكريا من زرادشت وقصه الصفر
المذاب على صدره فهو بدوا معروف وهو الطلق يمنع من الاحتراق. وما ذكر انه
يدخل السيف بطنه فتلك شعبذه معروفه يرى به ذلك وليس على حقيقته ولكن الخفه
البدن. واما الامساك عن الطعام فهو بالعاده والمتصوفه يعودون انفسهم
ذلك بالتقليل كل يوم وزنا معروفا حتى يفضي الى انه لا ياكل الا في ثلث ثم

في سبع ثم في أكثر مرة واحدة. وقد كان عبد الله بن الزبير يصوم وصالا خمسة عشر يوما
وهو من أقوى الناس. والكلام في الأبدال يجوز أن يكون أصواتا يسمعها فيسمع
أصواتا متقطعة فيتعجب العوام ويرون أنه كلام فإن العامي الجاهل إذا أعجبه الشي
يضاعف في الكذب ولا يبالي فيتسع إلى غيره ويظن أنه حق فإنه ليس كل ما يروى حق ألا
ترى إلى ما جربه بعضهم في الزمرد حين سمع مما يقال فيها وفي عين الحية فإنه أمر يأتي الحباب
والأفاعي وجعل الزمرد مقابلا لها في قصبة فما سالت أعينها وإنما شأن الناس التعجب
فقط في الشيء الكثير وإنما الفوكرة من الله تعالى لئلا يظن أنه معتاد. وأيضا
يجمع ما يروونه في طبائع الأشياء والطلسمات لو اختص بعض الأنبياء عليهم السلام ولم
يكن عادة لنا ولا نقدر على مثله لكان معجزا. وقد قال بعض مشايخنا إنه لا يمتنع في حساب
النجوم أن يكون علامة للنبي في معرفة المغيبات ثم بقي إلى هذا الزمان. قالوا وحجر المغناطيس
لو خص الحديد بشيء دون الكافرين لكان معجزة ولا يمتنع أن يكون معجزة لبعض الأنبياء
ثم بقي إلى الآن يقدر وكأنه دعا إلى الله تعالى أن يصير الجبل الحسن ليمنع الخيل المجذبة بالحديد
المنسي عليه فأجابه الله تعالى وقال بعضهم في الطلسمات مثل ذلك وهذا ظاهر فيما
يخص ولا يقع فيه الشركة فإنه يجوز أن يكون معجزا. فأما ما يروى عن الحلاج وغيره
من أهل المخرقة فلو كانوا يقدرون على ما يدعون ولما بقي منهم حفيفه في نفسه ليملكوا
من الملك والاستيلاء على البلاد فذلك كان أقصى مناهم وأكثرهم يرضى بالبشر إذا
وحده وينطلت بهذه الحيل الأكلة الواحدة والحلاج عدو الله كان يدعي تارة
أنه إله وحينا أن به الإله. وكان يقول للجهال من هذه حسنه في الطاعة

وشغل قلبه بالعمل الصالح ومنع نفسه الشهوات وفارق اللذات ارتقى الى مقام
المقربين ثم لا يزال يرتفع في درجة المصافاة حتى يصفو عن سره طبعه واذا لم يبق فيه
من البشرية شي حل فيه روح الله الذي منه كان عيسى عليه السلم فيصير حينئذ مطاعا لا يامر
شيا الا اطاعه ويصير فعله الاهيا وكان اذ اخاف من هذا القول اسفل الى
بعض النواحي وادعى انه رسول او انه المهدي وكان له الاصحاب المساعدون له
وكان مشهور الصحبة صوفية حقة ثم مفارقته لصوفية فارس وكان حينا ربما
ادعى انه من اولاد رسول الله وافتتن به كثير وظهر لكثير من حيله بسبب الصحبة
وقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله كثيرا من امره ونحن نذكر طرفا مما وقع على حيلته
على ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله ليتضح للناظر ان هذا القبيل من الناس هم ارذال
الخلق وان ما يفعلونه بعيد عما ياتي على ايدي الانبيا عليهم السلم ❀ اما
ذبح الجدي واحياوه فروى بعض اصفهان ان الحلاج نزل بقريته ودعاه الى طاعته
وامره ان يذبح جديا اتي به سمينا وهناك تنور مسجور فعلقه عليه واذا به اخرجه حيا
فاخبرته امراته انه كانت دارها ملاصقة لداره بانه اخذه بيده وادخله الى موضع
واذا هناك سرب مردوم عليه سقف وفوقه تراب اخرج منه الجدي الحي وابدل الميت
فسر اخر هذا لا يخفى اخراج ان يفعله اذا رضي بالنقب وسقوط الهمة والمخاطرة ان
ان يوقف على امره ❀ واما الدراهم والدنانير واخراجها من الما والطين وكان يخباها
هناك ويعلم مواضعها بعلامة ثم ياتي الى قرب المكان ويدعو البعض من نجب الطاعة ويذكر
حديث الدنانير وتارة يذكرها لبعض اصحابه ثم يخرجها من ذلك المكان وتارة يامر من يخرجها

وهذا من الفعل الاول • فاما اخراجه الحلوا من بين الحجار فكان يدفنه في الموضع الحار
من الرمل الذي يحفظ السخونة ويقول مثل ذلك ويدعي بذلك المعجزة والحرمة • واما اخراجه
السمك الطري من شبه وهو مضطرب فيحكى انه ادعى تلك المعجزة بين عمه وابن بعض الحاضرين حي
دكان السمك ولم ير شيئا ثم اخرجه في الحال ففتش بعضهم واذا البطانة شيء وهو يخرج منه بفعل
الحيل كذلك واخرج سمكا حيا وقال الحلاج كلما اطعمنا • واما اخراجه طرف
الصيف في الشتا وطرف الشتا في الصيف فكان لا غاية لذلك يعني ويتعب نفسه في حفظها حتى
لئلا تتغير ثم يخرجه على مثل الاول • وقد كان حضر عند بعض الكبار ومع الحاضرين الشيخ
ابو علي وهو لم يعرفه فلما فعل ذلك حين اقترح عليه قال ابو علي انا اقترح عليه ان يملا هذا
الشن الفارغ شوكا وقال له هذا اسهل عليك من فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف
في الشتا فانقطع وظهر خزيه • واما اتفاقه التصلف في الهوى فانه كان يعلقه
بشي من خطوط الابريسم وهو قوي جدا ولا يكاد الابصار تراه لدقته فيظن انه واقف في
الهوى بنفسه ولحذقه وصوفاعد بحيث لا يدري به وهي طريقة لاهل الشعبذة يعرفونها
ومن لعب بنفسه في هذه الامور ورضي بالدناءة ليمكنه مثلها • وقد روي ان الشيخ ابا علي
لما رآه شاول الدراهم من الهوى واذا بها من ضرب الخلفا فقال له ان كانت ماخوذة مما يقول
فما بالها من ضرب فلان وفلان كانه يقول وانت يا حلاج لا ترى كلا فهو لانه يدعي لنفسه
لمن اعطيتها فانقطع • واما انه كان يطول او يرتفع على دور الناس • فلان ذكر قاضي القضاة
رحمه الله ان ذلك معروف وهو انه يعمد الى خشبتين طويلتين ويعمل على راس كل واحدة موضع
قدميه ويشدها الى الخشبتين ويلبس الخشبتين الخفا او ما اشبه ذلك ويلبس ثيابا سابغة

طويلة بطوله وطولها ويمشي ويطلع على دور الناس فاذا راه الابله من العوام على تلك
الحال مرة وعلى حالته الاولى مرة يظن انه طار بنفسه وهذه العملة من تعني لذلك وارضى
لنفسه بالتجربة والمخاطرة ان يوقف على ما يقصه ويكذب قوله • واما طهور الشمس
فهو انه كان يقطع لنفسه قمصانا من الحرير الصيني ويصبغه ويلبسه ويرفعه الهوى فيراه
الجاهلون كانه شمس ومن كانت عليه الثياب الكثيرة يرى كانه قد كبر وعظم •
واما الصياح من الهوى وسماع صوته من ناحية السما فهو انه يعمل سلما حسن القصبة
ويزيد في طولها فاذا كان الليل عمد الى دار من يريد ويضع سلمه على اسفلها ويصيح
ويتكلم فيظن السامع من العامة انه كلام من السما لانه كانه ينزل الصوت الى اسفل
لاجل صنعة القصبة • وقد روي من نوادر بعض المتكلمين وهو ابو معن ثمامة بن اشرس
قال رايت يعني موضعا قاعدا اذ والى جانب داري رجل صانع ملعني من اليوم بالصوف والمراه
القزاز وكان يتزهد ويعتقد في نفسه الورع والعبادة وكين المحل في طبقته معه
ثمامة بن اشرس الى اخر الحائط تماما للسقف وصاح بالرجل واسمه المنذر او يكنى
بابي المنذر فقال يا منذر قم فانذر وكرر القول وظن الرجل لما يعتقد في نفسه انه وحي
من السما وانه جاته النبوة وبث ذلك بين خاصته ثم عاد بهذا المتكلم في مثل ذلك مرة
بعد مرة قال ولم اعلم ان صحته بلحيته بلغ به الى كل هذا وهو ادعا النبوة فاخذه
السلطان وما خلصه الا ثمامة بن اشرس حكى لهم القصة • وان ذلك الرجل مبلس
قليل النظر والمعرفة مع التعبد والاعتقاد في نفسه للورع والتعبد واكثر هذا من معجزات
الانبيا عليهم السلام واستقامة عقولهم وثباتهم عند سماع ما يلقى اليهم من الوحي

والثاني ليظهر من الآيات الباهرة ما يعلم انه من الله عز وجل. واما ما حكي عن
الحلاج وعن انه اطار طايرا ميتا فقد حكي ذلك عن مسيلمة وعن المختار وعن غيرهما وذلك
بان يطلي الطاير بدوا معروف وضيعه عند اهل هذا الشان فيطير ومن فعله كان كذلك
كان شيا او كذا ايا. واما انه كان يطير في الهوى فهو انه كان يعمل جناحين من خشب
ويجعل ريشهما من الحرير الصيني كالشفانو ويلصقه عليه ويشده بالابريسم محكما لان
لا ينحل ويلبس من الحرير الصيني قميصا واسعا يمتلي بالريح ويحرك اسافله ويشد الجناحين
تحت يديه فاذا قام على موضع مقابل الريح من نفع رمى بنفسه من الارض رمي بنفسه ويطير
بعض الطيران ويقع في الارض وربما وقف في الهوى الشي القليل عند تعاظم الريح
وقد جربه وجده حتى احكمه وصبر ايضا على المخاطر لاجل ادعا ما ليس الله. واذا
راى العامة الشي القليل من هذا الشان زادوا عليه اضعافه كذبا ولهذا الحذر اهل
هذا الشان يبعدون عن مواضع العلما ولا سيما عن جهات علما المتكلمين لانهم لا يجوز
عليهم حيلهم. فاما المشي على الما فهو بالحيلة فقد روي انه اذا عمل نعلين من خشب
خفيف والزق بالرجل انه ربما يمشي على بعض المياه قليلا والعامة تكتبه
معروف. واما المشي على النار فمشهور بان يطلي بالطلق رجليه
الزيادة في الرواية. واما ما روي من اظهار الشمس بالليل من المشرق فقد قيل بان نابر نقص تفاية
ان يضي الى ناحية الجبل الذي يطلع الشمس في العادة من وراية وياخذ معه جسما على هيئة
الطست عظيما مما يشتد ويشعل من خلفه شمعة عظيمة ويقابل الغرض ذلك الطست
وجوه الناس ويجعل هناك اشيا الحب لحمرتها اشعاعا احمر وابيض يتلون بلونها دون

النور من خلف ذلك الجسم كما يرى من خلف الزجاج وشبهه ويرفعها الى فوق قليلا
قليلا قليلا ثم يرسلها عن جهتها فيظن انه اطلع الشمس ثم ردّها ولا سيما اذا كان الرائي
من العوام وناقصي العقول واهل البلاهة فانه قد يدعي عليهم بعض الناس انه الرب والاله
يجب من يتبعه ويقبل قوله فالناموس النبوي لا يصدق بهذه الامور الا من رضي لنفسه
بالمهانة والذم والاستهزاء به ويحتاجون الى الاذى فيما يستعبدون به والى الاصحاب
والى الصبر على المخاوف والمخاطر وربما ادخلوا انفسهم في شيء لا يأمنون الهلاك فيه
ويطلع عليهم ويصبرون على التكذيب والسب والاذية وتنفر وحينئذ انهم كذبوا وانه
لا حيلة لمحاولة عند ان يطلع على حيلهم. وهذا بخلاف الانبياء عليهم السلم
فانهم يأتون من الامور بما لا حيلة فيه ولا يقضي العقل بانه يصح الا من الله تعالى كما تقدم
ويختبرون الزمان الاطول وهم على طريقة واحدة في الدعا الى دين الله تعالى ولا يوقف
لهم على كذبة ولا عيب ولا سخرية ولا على شيء مما يورث التهمة في دين ولا قلة حيا ولا قلة مروة
او يشبه بهذه.
بل مع تمايل ظاهره من حال الصغر الى حال الكبر فلنكتف بذلك
الخرافات على عاقل يميز بين ما يسمع وما يبصر وما يصح وما يستحيل والله المستعان
وعليه نتوكل وقد تبين بذلك ما اوردته من الفرق بين المعجزات والحيل. واما الموضع
الخامس وهو الكلام في انه هل يجوز ان يظهر جنس المعجز مما ينقض به العادة على غير
الانبياء ام لا فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع. احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في بيان حجج المخالفين
وابطالها.

أما الموضع الأول فمذهبنا أنه يجوز انتقاض العادة على يدي غير النبي بأن يكون إكراما
لولي من أولياء الله تعالى وهي الكرامات التي تروى عن كثير من الصالحين أو يكون تكذيبا لمن
يدعي من النبوة ما ليس له أو يكون إرهاصا لنبوة نبي قد تقدمت البشارة به من أنبياء
الله تعالى لتكون تنبيها على قرب ظهوره حتى يقع الاستعداد للنظر في معجزته كما وقع
ذلك قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا هو مذهب الشيخ أبي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي وجوز ذلك ابن الإخشاذ من جهة العقل ومنع منه سمعا قال
لأنه قد وقع الإجماع أن لا تقبل شهادة واحد فلو ظهر عليه معجز لوجب قبول شهادته
وهو خلاف الإجماع وجوز مشايخنا البغداديون ظهوره إرهاصا للنبوة. وذهب الشيخ
أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وكثير من البصريين إلى أن ذلك كله لا يجوز. وأما الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أنه يجوز
أن يكون في ظهوره مصلحة وأن يعرى عن جميع وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن وإنما
قلنا إنه لا يمتنع أن يكون فيه مصلحة فلأن الفعل يجوز أن يكون لطفا لمن ظهر ذلك على يديه
وفي زمانه من الحاضرين المكلفين أو يكون تعظيما للمؤمن فيحصل من يشاهده من المكلفين ليدعوهم
ذلك إلى الدخول في جملة أولياء الله الصالحين وإلى تعظيمهم أو صرف الأشرار عنهم ولا يمتنع
أن يظهر تكذيبا للكاذب بالعكس من دعواه كما فعله مسيلمة أنه تفل في بئر فغار ماؤها
على خلاف ما ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه وآله أنه تفل في بئر ففاض ماؤها وأن مسيلمة
مسح على أصلع فذهب سائر شعر رأسه وبقي هو وولده ليس شعر في الرأس خلاف ما فعل
النبي صلى الله عليه وآله فيكون ذلك أقرب إلى أن لا يطاع في معصية الله وإلى أن لا

تصديق الكاذب في النبوة ولا يمتنع ان يظهره قبل بعثة النبي على وجه الاستغناء بظهوره
لعلمه بان ذلك يكون لطفاً في استشعار ظهور دعوى نبي وفي البأس للناظر في معجزاته
واقرب الى التصديق به فان القلوب مجبولة على استشعار الخوف عند حدوث ما لا يعتاد ويجوز
ان ينقض العادة في بعض الازمنة للطف لبعض المكلفين او على وجه الترهيب من سطوات
الله تعالى وعظيم نقماته او على وجه الترغيب وجزيل ثوابه فان العقل لا يحيل شيئاً من ذلك
بل يجوزه لانه تعالى علام الغيوب. ومثل ذلك يقولونه في الدعاء والصرف فثبت انه لا يمتنع
ان يكون فيه مصلحة وفائدة وانما قلنا بانه يجوز ان يتعرى عن سائر وجوه القبح فالذي
يدل على ذلك انا نعلم باضطرار انتفاء اكثر وجوه القبح من كونه ظلماً او كذباً او تكليفاً
بما لا يطاق او اضراراً بالنفس او جهلاً ولا يتوهم فيه من وجوه القبح الا ما يدعى من كونه
تنفيراً عن الانبياء وتوهيناً لاعلام النبوة وليس كل ما امنا الامنفي لم يكن كذلك. وقد علمنا
ان كثيراً من الناس يعتقد جواز ذلك ويسمع الاخبار المروية فيما يحدث من ذلك كما
ضعفت عنده معجزات الانبياء عليهم السلام ولا وهنت وما نقصت ولا صغرت عنده منزلتهم
بل ربما كان ذلك داعياً الى اتباعهم من حيث علم انه تعالى لكذب الداعين بما ينقض به
العادة ويعظم اولياءه بما يحدث من عند دعوى النبوة وتصديق انبيائه بما يبين هم به عن
غيرهم من المعجز الذي هو متعلق بدعوى النبوة وليس يوهن امرهم. الا ان يقول قائل بانه
يجوز اظهار المعجز عند ادعاء النبوة على يدي من ليس بنبي. ولسنا نقول ذلك فلو
ادعى مومن النبوة اليوم لكان كاذباً وما جاز من الله تعالى تصديقه بالمعجز لانه جار
مجرى التصديق بالقول. وذلك قبيح ثبت انه لا وجه لقبحه في العقل. وانما قلنا

بان كل ما هذه حاله فهو حسن بما تقدم بيانه ۔ وأيضا فإن نقض العادة في غير زمان الأنبياء
قد وقع وظهر واشتهر كما روي من قصة الفيل وأنه لم يقرب من الكعبة حين أرادوا إخرابها
وظهور الطير الأبابيل التي حكى الله تعالى أنها ترميهم بحجارة من سجيل ۔ وأن الغمام كان يظلل
النبي صلى الله عليه قبل المبعث وأنه ولد مختونا عليه السلم وغير ذلك من الآيات الظاهرة
قبل البعثة وكذلك ما ظهر من قبل مسيلمة وأنه تفل في بئر ليغزر ماؤها وأراد بذلك
معارضة النبي عليه السلم حين تفل في بئر فغار ماؤها ۔ وكذلك ما روي من الكرامات
لعلي بن أبي طالب عليه السلم وكذلك في قصة الحسين بن علي وما حدث لما قتل من الأمور
الناقضة للعادة ونحو قصة محمد بن الحنفية وقطعه المسافة الكثيرة في الوقت اليسير
وكذلك ما يروى من الفضائل الكثيرة للأئمة أهل البيت عليهم السلم فإنها أمور ناقضة للمعتاد
نحو خروج الثمر من سعف النخل الذي كان سقفا لمنزل العالم الإمام القاسم بن إبراهيم عليه السلم
وما روي من قصة الشيخ اليمان وغيرها ۔ وكذلك الظلمة التي حدثت في ناحية زبيد على وجه
لا يمكنهم التصرف بالنهار إلا على المصابيح ۔ وكذلك ما نزل من السماء على أعين الملاهي التراب
الذي يشبه الطحين من ناحية زبيد الحضيضا إلى الجوف الحماري في أوان غضبنا الله لحربه
أو ما تقاربه وتروية النجم العضي ولذلك الرياح التي نزلت من أعلى الهوى ترى من بعيد
كشعلة نار على ذهبان من وادي بيشه ورواه لنا جماعة وافرة وقوم أهل ورع
وأشاعوها غير معاندة ولا خشي تحريها فيما مضى أحد حيث علمنا وهي من فعل الله تعالى
فإن هذا أمر لا يمكن جحدانه ولولا أنه جائز من جهة الحكمة ما صح في هذه القصبة وقت
بذلك الموضع الثاني ۔ وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالف وإبطالها

واحتج المخالف بأشياء منها قولهم لو جاز ما ذكرتموه لجاز ان يظهر على كل ولي وعلى كل عدل
حتى يصير ما ليس بمعتاد معتادا وذلك ينقض المعجزات. والجواب انا لا نجوز ظهوره
الا على وجه لا يوهم أمر النبوة ولا ينقض جميع ما ليس بمعتاد معتادا وعلى أنه لو ظهر هذا
الظهور ما اوهم أمر المعجزات لأن ما من عادة الا ويمكن نقضها بأن يفعل خلافها فليس يصح
المنع منه لذلك. ومنها أن يقال إن فيه تنفيرا عن النظر في معجزات الأنبياء
عليهم السلام لأنه متى لم يجب النظر في بعض ما ينقض العادة صرف ذلك عن النظر عند انتقاضها
ولم يتميز ما يجب فيه النظر عما لا يجب فيه النظر. والجواب أن ذلك لا يصح لأن الموضع
الذي يجب فيه النظر متميز بأن تتقدمه الدعوى بالنبوة ويأتي المعجز على وفق الدعوى بل ذلك
يكون أعظم باعث على النظر عند الدعوى للنبوة حيث اعتاد ان العادة لا ينتقض الا لأمر
من الأمور اما لتكذيب كاذب او اكرام ولي او لتصديق نبي وانها لا ينتقض لغير غرض لا يعرف
ومنها أن ذلك يهون أمر المعجز ويحقق حكمه في النفوس الا ترى ان الملك متى قام لكل
احد لم يعظم به بعض الكبار اذا قام له عند الدخول اليه. والجواب عن ذلك انها
تظهر على يدي النبي على وجه اعظم واكثر من ظهور الناقض للعادة على يد الولي وغيره لانها تظهر
على وجه التصديق له فيما ادعاه من النبوة وهذا لا يقع للصالح وكان سبيله القيام من الملك
لكل احد بل من سبيله ان يساوي الملك بين الاولياء في انه يتحرك لهم عند دخولهم عليه ويخص
الوزراء بالقيام لهم عند دخولهم على وجه الاصلاح ان من كان كذلك فهو وزير الملك فانه
اذا قام لمن لا يعرفه وزيرا عرفنا بذلك انه امارة وزارته حادثة له فالنبي يتميز على غيره
بان المعجز لا له صدقه دون غيره ويتميز بأشياء اخر كنزول الملائكة عليه واتيانهم بالوحي

من الله عز وجل وما هذه حاله لهم دون غيرهم • ومنها قولهم ان المعجز يدل بطريقة
المفارقة على النبوة فلا يجوز فيه الشركة كصحة الفعل من القادر • والجواب ان ذلك
لا يبطل دلالته بطريقة المفارقة لان وجه المفارقة ليس هو كونه ناقضا للعادة فان
لا يفارق ما يظهر عند قيام الساعة وانما وجه المفارقة هو كونه ناقضا للعادة على وجه
يكون مطابقا لدعوى المدعي للنبوة ولهذا لو وقع على العكس لما دل على النبوة فلم يصح ما قالوه
ومنها قول ابن الاخشاذ ان الشرع ورد ان لا تقبل شهادة الواحد وحده
والقول بذلك يؤدي الى جواز قبول شهادته • والجواب ان ما ذكره لا يصح لانه يجوز ان يكون
صادقا ولا يجوز قبول شهادته وحده لان الشرع منع من ذلك لمصلحة لا نعلمها كما لا تقبل دعوى
الصادق مثل امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم وغيره الا بشهادة اخر معه لان الشرع
منع من ذلك واذا ثبت ذلك بطل ما يعولون عليه في ذلك وبذلك يتم الموضع الخامس
وبتمامه يتم الكلام في الطريق الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم • واما الموضع
الخامس وهو الكلام في نبوة رسول الله صلوات الله عليه فاعلم انا اذا اردنا بيان
معرفته تكلمنا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى اله فمتى بينا نبوته وعلم المخالف
صدقه فيما جا به علم بذلك نبوة سائر الانبيا عليهم السلم والكلام في هذه المسئله
يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في بيان شبه المخالفين وابطالها • اما الموضع الاول فذهب اهل الاسلام
واهل الملة جميعا ان محمدا صلى الله عليه واله رسول الله ونبيه الذي يلزم طاعته ويجب
الاحتجاج بقوله وفعله وذهب اليهود والنصارى والفلاسفة والملحدة الباطنية

والمجوس والثنوية وعبّاد الاصنام والنيران وسائر المشركين الى ان محمدا صلى الله عليه واله
ليس بنبي ولا رسول من الله وانه كاذب فيما اخبر به عن صادق فيما شرعه ودان به
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا فالذي يدل عليه ان المعجز ظهر
على يديه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق واما
قلنا ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لوجوه ثلثة احدها ان القران ظهر
على يديه عقيب دعوى النبوة والقران معجز واما قلنا ان القران ظهر على يديه عقيب دعوى
النبوة لان من المعلوم ضرورة ان رجلا كان بمكة يقال له محمد بن عبد الله وانه من قريش ثم من بني
هاشم على الحال الذي هو معروف من نسبه وحسبه ونشأته بعض ما ذكرناه اهل مكة وانه
ادعى الرسالة وكذبته قريش وردوا عليه ووقع بينهم وبينه مجادلات واختلاف وانه
اتى بهذا القران المتلو في المحاريب بين المسلمين الذي يحتج به بعضهم على بعض وجعله معجزة
له وسمع منه ولم يسمع من غيره ولا ادعاه احد سواه بل اختص به كاختصاص موسى بالتورية
وعيسى بالانجيل وداود بالزبور وكاختصاص امرء القيس بن حجر باشعاره وقصائده وفي
هذا القران ما يدل على اختصاصه به من غير ان يكذبوه في ذلك على حرصهم على تكذيبه
نحو قوله ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم
شيئا وقوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها وقوله محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم وغير ذلك من ايات القران الكريم. واما قلنا ان القران معجز لانه كلام
فصيح عجزت العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم وكل ما هذه حاله فهو معجز. واما قلنا
بانه كلام فصيح عجزت العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم لان دواعيهم كانت متوفرة

الى معارضته ولا صارف يصرفهم عنها فلم يعارضوه وكل من توفرت دواعيه الى فعل من
الافعال من غير صارف ولم يفعله فهو عاجز عنه وغير قادر. واما قلنا بان دواعيهم كانت
متوفرة الى معارضته لانه ادعى عليهم المزية العالية وتحداهم بالقران وعلموا ان امره يبطل بان
يعارضوه في ذلك وذلك يدعوهم الى المعارضة. واما قلنا بانه ادعى عليهم المزية العالية
لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار ادنى بحث علم ان محمدا صلى الله عليه وآله ادعى
المزية العالية من النبوة فانه لا يشك في ذلك الفصحاء المبرزين فضلا عن العقلاء البالغين كما
لا يشكون ان في الدنيا بلدا يقال لها مكة وان العرب يحج اليها ويدينون بذلك فيها. وانما
قلنا بانه تحداهم مع ادعائه للمزية العالية عليهم بالقران لان من عرف الاخبار وبحث عن السير
والاثار علم انه كان يغشى مجامع العرب ومشاهدهم ويتلو عليهم ايات القران ويتحداهم ان
ياتوا بمثله ويدعي عليهم المزية العالية بالاختصاص به فان العلم بذلك كالعلم به صلى الله عليه
وآله وان [illegible] القران مشحون بايات التحدي وقد رتب الله تعالى التحدي فيه على ثلث مراتب
المرتبة الاولى انه تحداهم ان ياتوا بمثله فقال تعالى ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون فلياتوا
بحديث مثله ان كانوا صادقين وقرعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا غاية التحدي والتقريع
فلما لم ياتوا بذلك انزلهم المرتبة الثانية فتحداهم ان ياتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى
ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان
كنتم صادقين فلما لم ياتوا بذلك انزلهم المرتبة الثالثة السفلى فتحداهم ان ياتوا بسورة
واحدة من مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا

شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قرّعهم بالعجز عن ذلك بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين • وهذه غاية التحدي الباعث على
المعارضة ولا بد ان يكون اسمعهم هذه الآيات كان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار
علم ان الذين اسلموا معه كانوا يقرؤن آيات القرآن كلها ويسمعون هذه وغيرها وهم الفصحا
الذين جا القرآن معجزا لهم وكانوا يسمعون بمخالفة ذلك • ولو لم يكن في ذلك الا انه اقام
الزمان الطويل يدعوهم ويتلو عليهم آيات القرآن فلو لم يسمعهم هذه الآيات لكان هذا من
اعظم المطاعن عليه بان يقولوا انت مأمور بتحدينا ولم تتحدنا فيكون ذلك حجة لهم ومن المعلوم
البين انهم كانوا يفرحون ان يجدوا ادنى حجة يحتجون بها عليه وليس لقائل ان يقول ان
هذه الآيات مزيدة في القرآن لان نقل القرآن نقل واحد فلا يمكن ان يشكك في آية منه الا
بان يشكك في جملته لانه نقل بانه الذي هو عليها جملة واحدة وليس القرآن الا آيات مقطعة
وسور مفصلة والنقل لجملته نقل ظاهر ضروري حتى لا تشابهه كتاب ابدا ولهذا الحد
الحفاظ له الوف وخلق كثير لا يخالف بعضهم بعضا فيه على اختلافهم في ادائهم وفي الطعن على
من جاء به فكيف يصح ان يقال بانها مزيدة فيه ولا شك ان ذلك التحدي والتقريع من اعظم
ما يدعو الى معارضته • ومما يدل على انه دعاهم الى ذلك انه رام بذلك نقلهم مما يحبونه
ويطلبونه الى ما يشق عليهم ويكرهونه من العدول من المعادات الى العبادات ومن الاسترسال
في الشهوات الى المشاق من العبادات ومن التعزز والتكبر الى التواضع والتذلل ومن تعظيم الآبا
والاسلاف الى الاستنكاف من ذلك والمنع منه ومن الاسراف ومن عبادة الاصنام الى الاستخفاف بها
والتبري من الآثام ومن الاعتقاد لتعظيم من خالف الله الى الاعتقاد لتعذيب من خالفه واثابة من والفه
ومن ان لا يكون نبيا عليهم الى ان يكون متبعا من سلالتهم وكل هذا مما يعلم ضرورة انه

يدعوهم الى المعارضة وتحثهم على ادحاض حجته بقدر استطاعتهم. وايضا فان من المعلوم
ضرورة ان العرب كانت اشد حرصا على ابطال امره وادحاض حجته وان قريشا نصبت له
العداوة الشديدة لادعائه عليهم من المزية ما ادعاه ولهذا اكثروا ابذال النفوس والاموال
وهجر الاوطان لمقاتلته وقطعوا الارحام وقتلوا الاحباب والاصحاب وصبروا على مرارة
الحروب التي اشتملت على هلاك المهج والاولاد وذهاب الطارف والتلاد فلولا توفر دواعيهم
الى ابطال امره ما تكلفوا كل ذلك من اجله. وانما قلنا بانهم كانوا يعلمون ان امره
يبطل بالمعارضة له في القرآن لان ذلك معلوم بالاضطرار فانهم اهل العقول الوافرة والاذهان
الصافية فكيف لا يعلمون ذلك. ولو ان شخصا منهم تحدى شخصا بشعر وادعى التميز عليه به
فانه يعلم ان امره يبطل بان ياتي بمثله او بما يقاربه او يختص به وهكذا الى كل شيء يدعى فيه
التميز لجواز يدعي شخصا انه يطفر هذا الجدول او يحمل هذه الحجر وان له المزية على غيره فان
الصبيان من اجناسه يعلمون ان امره يبطل متى جاوز بمثله فاذا كان هذا لا يخفى على الصبيان
المراهقين وكيف يخفى على العقلاء البالغين بل كيف يخفى على دهاة العرب وحذاقهم وبلداء نطقهم
ان دواعيهم كانت متوفرة الى المعارضة. وانما قلنا بانه لا صارف يصرفهم عن معارضته
لانه لو كان هناك صارف لما كان الا صارف الدين او الدنيا ولو كان هناك صارف دين لكان انما
هو ان يتدينوا بدينه فيصرفهم ذلك عن معارضته ومعلوم انهم لم يكونوا يتدينوا بدينه والا
لم يكونوا يحاربوه ويعادوه ويقتلوا اصحابه ومن دخل في دينه والعلم بذلك كله ضروري
كالعلم به في نفسه. واما صارف الدنيا فلو كان لم يكن الا الرهبة او الرغبة ومعلوم
انهم لم يرهبوا حين حاربوه وكيف يرهبونه اذا عارضوه. واما الرغبة فمعلوم

أنهم عجزوا عن الدخول تحت طاعته فكيف عجزوا عن معارضته وذلك لأنهم استعظموا
استيلاءه عليهم وانقيادهم له حتى قالوا لو كان غيره أحق بنزول القرآن عليه لما عظم حسدهم
له ولهذا قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فبان أن القوم لم يعجزوا
ابتداء عن ترك معارضته. وليس لقائل أن يقول بأنهم خافوا أن يشغلهم الاشتغال بمعارضته
عن محاربته لأن القوم كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والصنعة صنعتهم فقد كانوا
يتعارضون بالأشعار مع الحروب وإن لم يكن المحاربة باعثة على المعارضات بالخطب
والفصاحات وإلا لم يكن صارفة عن ذلك في حالة من الحالات. وأيضا فإنهم كانوا
يتوادعون في أوقات ضرورة حال الموادعة من الحرب. وأيضا فلم يكن يقاتله كلهم في
ساعة واحدة فهلا وجد وأمن فصحائهم من يعارضه وكفوه أمر الحرب كما قد كفوا كثيرا
من الطعن والضرب فبان بذلك أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضته ولا صارف
لصرفهم عنها. وإنما قلنا بأنهم ما فعلوها لأنهم لو عارضوا القرآن أو شيئا منه بمعارضة
لوجب أن يظهروها في البلاد وينشروها في المحافل ولو فعلوا ذلك لوجب أن ينقل إلينا على
حد نقل القرآن ولو نقلت إلينا لوجب أن نعلمها على حد علمنا بالقرآن ومعلوم أنا لا نعلمها
فيجب أن لا يكون هناك معارضة للقرآن. وإنما قلنا بأنهم كان يجب أن يظهروها
وينشروها لأن الداعي إلى معارضته يدعو إلى إظهارها على الحد الذي ذكرناه ولا صارف
يصرف عن إظهارها وكل ما توفرت الدواعي إليه وخلص عن الصوارف وقابه يجب فعله كما تقدم
بيانه. وإنما قلنا بأنهم لو أظهروها في البلاد ونشروها في المحافل لوجب أن ينقل إلينا
لأن ما ظهر هذا الظهور وانتشر هذا الانتشار نعلم بطريقة الأخبار ضرورة أنه لا بد

ان ينقل نقلا ظاهرا اذ لو جوزنا كتمانه مع ظهوره وانتشاره لم نثق بشيء مما غاب عنا ولجوزنا
ان يكون قد ظهر في زماننا واقرب البلدان الينا ملوك وانبياء ومعجزات وايات كبار وامور
غريبة ناقضة للعادة واشتهرت في البلدان ولم ينقل مع ذلك في هذه الازمان ، وذلك
يتناقض في نفسه فان كونه منتشرا في البلدان يقتضي انه منقول الى هذا الجنس وهو الانسان
وكونه غير منقول الينا يقتضي انه ليس بمنتشر في البلاد ولا ظاهر بين العباد وكل عاقل يعلم بعد
ما بين هذين الامرين ، وايضا فان من المعلوم الظاهر في المعارضات والرسائل ان كل
واحد منها متى نقل على جهة الاشتهار فانه ينقل على حد نقل الاخر كما نعلمه في نقائض
جرير والفرزدق ومن سواهم من الشعراء والخطباء ، وايضا فان دواعي المكذبين له
متوفرة الى نقل معارضة ليثبتوا بذلك سقوط نبوته ، ودواعي التابعين له متوفرة الى نقلها
ليوضحوا انها غير مساوية لما جاء به ، وقد نقل ما اتى به مسيلمة وغيره مما ادعى انه اراد به
معارضة القرآن بل انه كان من عند الله وان كان غير فصيح وكيف لا ينقل ما يعارضه ويبطله
وليس هناك ما يصرفهم عن نقلها وقد بينا ان ما هذه حاله لابد ان ينقل فثبت انه لو كان هناك
معارضة لوجب ان ينقل الينا وانما قلنا انها لو نقلت الينا لوجب ان نعلمها على حد علمنا
بالقرآن لانه يستحيل ان تتواتر بها الاخبار ولا نعلمها والا ادى الى ان يكون في الدنيا
بلد عظيمة ومدينة كبيرة تسمى بغداد وهم لا يعلمونها وان نقلت اليهم اخبارها ومعلوم
خلاف ذلك ، وايضا فانه كما يقبح من الله تعالى ان يخلي بين عباده وبين الشبه التي لا يقدرون
على حلها لانه تلبيس وتعمية للمراد ومفسدة على العباد ، فلا يجوز منه تعالى ان يكون من العرب
معارضة للقرآن ولا يحصل لنا العلم بها ولا يجعل لنا طريقا الى الاستدلال عليها لان ذلك

تلبيس وايهام لسوء من لا يصح سنويه وذلك لا يجوز وثبت بذلك انه لو كان للقران معارضة
لوجب ان نعلمها على حد علمنا بالقران. وانما قلنا انا لا نعلمها الان لان كل عاقل اذا رجع
الى نفسه لا يجد العلم بمعارضة للقران ابدا والاخبار ان نعلم امورا ولا نجدها من انفسنا
وذلك نعول على اثبات العلم بالنقض والابطال. وانما قلنا انه اذا كان كذلك وجب
ان لا يكون هناك معارضة للقران لانها لو كانت لعاد على ما علمناه من هذه الاصول المتقدمة
بالنقض والابطال. فثبت بذلك ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضة القران ولا صارف
يصرفهم عنها وانهم لم يفعلوها. وليس لقائل ان يقول فلما لا يكون انهم قد فعلوا ما يقارب
القران وان لم يكن مثله في الفصاحة والنظم. لانهم لو فعلوا ذلك لتصور المنقص منهم
في الفصاحة انهم قد جاوا بما يعارضه لقصوره عن الفصاحة وتصور الهوى له ذلك وتزيين
شياطين الانس له ايضا وكان يجب ان يظهر وانهم عارضوه لمثل ما قدمنا اولا
وايضا فانهم لو كانوا متمكنين من الاتيان بمثل القران لجاز ان يوجد في كلامهم ما يساوي
بعض القران لانه لو كان سبيل القران مع كلامهم سبيل كلام واحد هو افصح اهل زمانه فانه
يجوز ان يوجد في كلام المفضول ما يساوي بعض كلام الفاضل وان لم يكن كل كلامه كذلك وهذا
ظاهر في صناعة الفصاحة وغيرها من الصناعات ان الذي ياتي بما يقارب الصناعة الفائقة
يوجد في كلامه ما هو احسن من بعض ما ياتي به صاحب الصنعة الفائقة وهذا معلوم
بالضرورة ومعلوم خلافه فانه لا يوجد في كلام العرب من الفصاحة ما يساوي بعض سور
القران والا وجب ان يظهر ولذلك لو علموه لما تقدم بيانه. وانما قلنا بان من توفرت
دواعيه الى فعل من الافعال وخلص عن الصوارف فانه اذا لم يفعل ذلك الفعل دل على عجزه

لما تقدم بيانه أن الذي به يقع الفرق بين القادر والعاجز هو أن القادر يجب حصول فعله
عند توفر دواعيه وانتفاء الصوارف عنه بخلاف العاجز فإن ذلك لا يصح منه وإن توفرت
دواعيه وخلص عن الصوارف فإذا كانت العرب لم تفعل معارضة القرآن مع علمنا
بتوفر دواعيها إلى ذلك وخلوصها عن الصوارف علمنا أنها عجزت عن معارضة القرآن
وإنما قلنا أن ما هذه حاله فهو معجز لأن شروط المعجز متكاملة فيه وكل ما تكاملت فيه
فهو معجز وإنما قلنا أنها متكاملة فيه • لأنه إما أنه من فعل الله تعالى أو جار مجرى فعله فالذي
يدل على ذلك أنا قد بينا أن العرب عجزت عن الإتيان بمثله فلا يخلو أن يكون من فعله تعالى أم لا فإن
كان من فعله فقد صح قولنا وإن لم يكن من فعله فلا بد أن يكون من فعل غيره بإقداره وتمكينه
لجعله معجزاً دالاً على نبوته إذ لو لم يرد ذلك مع أنه قد تمكن منه وأقدر عليه لكان ذلك
تلبيساً وتمكيناً من شبهة يكون من فعله أو جارياً مجرى فعله وأما أنه ناقض للعادة
فذلك ظاهر لا يمكن جحدها ولا طريق للعباد إلى إدخالها وهذا قبيح وإغراء باعتقاد الجهل
والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت أنه لا بد أن يكون من فعله أو جارياً مجرى فعله • وأما أنه ناقض
للعادة فذلك ظاهر لأن العادة ما جرت فيهم بأن ينشأ الرجل بينهم ويأخذ اللغة عنهم ثم يأتي
من الكلام الفصيح بما لا يقدر مشاهير فصحائهم وهم المعروفون بالبلاغة على الإتيان بمثله أو بمقدار
سورة من كلامه على كثرتهم بل لا يوجد فصيح في عصر من الأعصار إلا وفي أهل ذلك العصر
من يساويه في الفصاحة أو يقاربه فيها وهذا أمر ظاهر لا يحتاج فيه إلى تطويل وأما أنه
متعلق بدعواه صلى الله عليه وآله فالذي يدل على ذلك أنه أتى عقيبها وعلى وفق ما ادعى
أن أحداً لا يقدر على معارضته في ذلك فثبت أن شروط المعجز متكاملة فيه وإنما قلنا
أن ما تكاملت فيه شروط المعجز فهو معجز لأنه لو لم يكن معجزاً مع ذلك لعاد على كونها شروطاً

له بالنقض والابطال. وايضا فمما يدل على ان القران معجز انا نعلم باضطرار انه تحدى
العرب به ونعلم باضطرار انه ما نقل الينا معارضة له فان كانت ولم تشتهر فذلك معجز لا محالة
لان العادة ما جرت في المعارضات بمثل ذلك وان لم يكن له معارضة فاما ان يكون لعجزهم
عنها فيكون معجزا لانه ما جرت العادة بان اهل الصناعة يخرج فيهم من لا يتمكن احد ان ياتي بمثل
ما ياتي به وان كان لا لعجزهم بل مع قدرتهم على الاتيان بمثله فذاك معجز لانهم ان كانت دواعيهم
متوفرة الى معارضته مع ذاك ولم يعارضوه فذلك مما لم تجر العادة بمثله ابدا ولا العقل
قاضيه وان كان مع انتفا الدواعي عن معارضته مع ما قد علم من مخالفته فذاك معجز لان
العادة ما جرت بمثل ذلك ولا يقضي به العقل ابدا وان كان لانه صرفهم عن المعارضة صارف
كما تقوله النظام وطبقته انه لاجل الصرفة فذاك معجز لانه ما جرت العادة ان يقع
مثل ذلك ابدا على كره المخالفة المؤدية الى المجازية فصح بذلك ان القران معجز على كل حال
وبذلك يثبت الوجه الاول من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة. الوجه الثاني
انه جاء بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل مع استمرار الصدق
فيها ولا يتم ذلك الا مع العلم بها وما هذه حاله فهو معجز دال على نبوة من جاء به. وانما قلنا
بانه جاء بالاخبار عن الغيوب على الوجه الذي ذكرناه مع استمرار الصدق فيها لان الاخبار
عن ذلك على ضربين منها ما تضمنه الكتاب ومنها ما تضمنته السنة. اما ما تضمنه الكتاب
فكثير. منها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذا اخبار انهم لا يعارضون
ابدا وقد وقع مخبره على ما اخبر به. ومنها قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم

بإذنه وعرّف أنه كان وعدهم ذلك في الذين جاؤوه يوم أحد ولولا أنه وثق بما قال لما أمرهم
على ذلك. ومنها قوله تعالى إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله
فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون وكان ذلك كما أخبر يوم بدر. ومنها قوله
تعالى في كفار قريش أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر أم يقولون نحن جميع منتصر
سيهزم الجمع ويولون الدبر وكان ذلك أيضا يوم بدر. ومنها قوله تعالى قل إن كانت
لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه
أبدا بما قدمت أيديهم وأخبر أنهم لا يتمنونه وكان كما أخبر. ومنها قوله تعالى الم غلبت
الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وكان كما أخبر. ومنها
قوله تعالى إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم
ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون لئن أخرجوا
لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون وإنه عنى بذلك
اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان كما أخبر. ومنها قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا
الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وعنى به كفار قريش وكان كما أخبر. ومنها
قوله تعالى وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم
يعني عير أبي سفيان فكان كما أخبر. ومنها قوله تعالى إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس
يدخلون في دين الله أفواجا وكان كما أخبر في يوم فتح مكة. ومنها قوله تعالى قل للمخلفين
من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وهاولا المخلفون الذين
تخلفوا عن غزوة تبوك وقد دعوا إلى قتال من ذكر بعد النبي صلى الله عليه وكان كما أخبر. ومنها

ألم تر

قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون
فاظهره الله تعالى على جميع الاديان. ومنها قوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينه
ليخرجن الاعز منها الاذل وعبر ذلك من اسرار المنافقين وكان كما اخبر فهذا قليل من كثير
في القران. واما ما تضمنته السنه فكثير ايضا منها قوله صلى الله عليه وآله
للزبير انك تقاتل عليا وانت له ظالم ولهذا لما ذكره علي عليه السلام يوم الجمل انصرف
عن القتال وانشا يقول

ترك الامور التي تخشى عواقبها الله احود في الدنيا وفي الدين ::
فاخترت عارا على نار مؤججه انا يقوم لها خلق من الطين :: ومنها ما رواه
عياض بن حمار المجاشعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوما بمكة ان الله امرني
ان انذرهم فاتيتهم الذي ابا عليه فقلت يا رب اني ان اتيتهم به تفلع رأسي كما تفلع العتره
فقال امضه امضه وانفق انفق عليك وقاتل بمن اطاعك من عصاك فاني ساجعل مع كل جيش
بعثته عشره امثاله من الملائكه والقي في صدور عدوك الرعب واعطيك كتابا لا تمحوه
الماء تتلوه نائما ويقظانا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان قريشا فانهم
قد رموا وجهي وسلبوني اهلي وانا انا ديهم فان اغلبهم يأتوا اما دعوتهم اليه طائعين
او كارهين وان تغلبوني فاعلموا اني لست على شيء ولا ادعوكم الى شيء وهذا يوافق ما في القران
من انه يظهر على جميع الاديان. ومنها قوله صلى الله عليه وآله لعمار بن ياسر
رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغيه وآخر زادك من الدنيا ضياح من لبن وكان كما اخبر

والقصة مشهورة. ومنها انه وعد اصحابه كنوز كسرى وقيصر فكان كما اخبر. ومنها
انه قال بشّر قاتل ابن صفية بالنار فقتل الزبير. ومنها انه قال لسلمان سيوضع على راسك
تاج كسرى فكان كذلك. ومنها انه صلى الله عليه واله قال لعائشة تنبح عليك
كلاب الحوأب فكان كما اخبر. ومنها انه قال لعلي عليه السلم لتخضبن هذه من هذه
فكان كما اخبر. ومنها انه قال لعلي عليه السلم تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
فكان كما اخبر. ومنها انه اخبر انه يقتل رجلا مخدجا يعني ذا الثدية الذي كان له
يد مثل حلمة الثدي وعليها شعر مثل شعر الهر فكان كما اخبر. ومنها انه لما قتل زيد
بن حارثة بموتة قال صلى الله عليه واله وهو بالمدينة قتل زيد واخذ الراية جعفر ثم قال
قتل جعفر وتوقف ثم قال واخذ الراية عبد الله بن رواحة وذلك ان عبد الله بن رواحة
لم يسارع الى اخذ الراية كما فعل جعفر ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة ثم قام صلى الله عليه واله
الى بيت جعفر بن ابي طالب فاستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرا الى اهله وجاءت الاخبار
كما اخبر. ومنها ما روي انه صلى بالناس صلى الله عليه واله فقال ان النجاشي قد
توفي في هذه الساعة فاخرجوا بنا الى المصلى حتى نصلي عليه فصلى عليه وما علم من قبل بموت
النجاشي الا من المدينة من تجار يسافرون من المدينة الى الشام. ومنها حديث المنافقين
الذين هموا برسول الله صلى الله عليه واله وهم اثنا عشر رجلا فاخبرهم من اصحابه وقال
فلان وفلان فهم بافلان واخبروا بما كانوا اسروا كما اخبر صلى الله عليه واله. ومنها
انه لما ضلت ناقته في غزوة تبوك وقال المنافقون ما قالوا انه يخبر خبر السماء ولا يدري اين ناقته
فقال والله ما ادري الا ما علمني الله وقد دلني عليها وهي في الوادي في شعب كذا حبستها
شجرة بزمامها فانطلقوا فاتوا بها. ومنها انه بعث خالد بن الوليد من تبوك في اربع مائة

وعشرين فارساً الى اكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل من كندة فقال خالد بن الوليد يا رسول
الله كيف لي به في وسط بلاد كلب وانما انا في اناس يسير. فقال عليه السلم ستجده يصيد
البقر فتأخذه فخرج خالد حتى اذا كان من حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صائفة وهو
على السطح معه امرأته صعد على ظهر الحصن من الحر فاقبلت البقر تحك بقرونها باب الحصن
فقال اكيدر والله ما رأيت بقراً جاءتنا ليلاً غير تلك الليلة لقد كنت اضمر لها الخيل
اذا اردت اخذها شهراً او اكثر ثم ركب بالرجال والالة فلما فصلوا من الحصن وخالد
ينظر اليهم لا يصهل منها فرس ولا يتحرك فساعة فصل اخذته الخيل فاستلب اكيدر
ومنها عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان ذا الخويصرة التميمي اتى رسول الله صلى
الله عليه واله وهو يقسم غنائم حنين فقال يا رسول الله لم ارك عدلت فغضب
رسول الله صلى الله عليه واله. وقال اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون. فقال
عمر الا اقوم اليه يا رسول الله فاضرب عنقه قال دعه فانه سيكون لهذا اتباع
يمرقون من الدين حتى يمرقوا كما يمرق السهم من الرمية فينظر في النصل فلا يجد فيه
شيئاً وينظر في القدح فلا يجد شيئاً ثم ينظر في الفوق فلا يجد شيئاً سبق الفرث والدم وهم
الخوارج الذين كانوا خرجوا فكان كما اخبر. ومنها اخباره بما كان في ليلة الاسرى من
الارض الى السماء وبما رأى في طريقه مما لا يصح ان يكون الا عياناً وعن علم يقين. ومنها
اخباره بقتل الحسين بن علي عليه السلم ووصفه للموضع الذي يقتل فيه ومن يقتله. ومنها
انه لما فتح مكة هرب عكرمة ابن ابي جهل فقال عليه السلم سيسلم عكرمة ولا تذكروا اباه
لحضرته فكان على ما اخبر. ومنها لما تلا والنجم اذا هوى قال عتبة ابن ابي لهب كفرت

برب النجم. فقال عليه السلم سلط الله عليك كلبا من كلابه فخرج عتبة الى الشام
فلما كان في الطريق زأر الاسد فجعل فرائصه ترتعد وحاطه اصحابه بانفسهم ومتاعهم
من كل جانب فجاء الاسد لا يمس رؤوسهم ثم ضغمه ضغمة كانت اياها فقال وهو باخر رمقه
الم اقل لكم ما اظلت السماء من ذي لهجة اصدق من محمد وهذا اخبرني محمد الخبر والا فهو
من جملة دعواته المستجابة التي لو ذكرناها لطال الشرح. ومنها ان شيبة بن عثمن ابن ابي
طلحة كان يطلب غرة منه صلى الله عليه وآله ليقتله وكذلك النضر بن الحارث قالا فلما
خرجنا الى هوازن وانهزم المسلمون قال شيبة جئت من ورائه فرفعت سيفي حتى كدت احطه
فغشيني نوار فعلمت ان الرجل ممنوع ثم التفت الي وقال ادن يا شيبة وقاتل ووضع يده
في صدري فصار احب الناس الي وقاتلت ولو عرض لي ابي لقتلته في نصرته. وقال ابن الحرث
قصدته من ورائه فرأيت عنده قوما بيض الوجوه فقالوا اليك اليك فرعبت بوادري وارتعدت
جوارحي فعلمت ان الرجل على حق ودخل الاسلام في قلبي. فلما رجع من هوازن قال لشيبة
الذي اراد الله بك خير مما اردته وحدثني بجميع ما كان في نفسي فقلت ما اطلع على هذا
احد الا الله واسلمت. وقال النضر ثم التفت اليه عليه السلم بعد رجوعه من الطائف
فقال يا نضر الذي اراده الله بك خير مما اردته يوم حنين مما حال الله بينك وبينه. ومنها
انه لما حاصر اهل الطائف قال له عيينة بن حصن ائذن لي حتى اتي اهل الحصن فاكلمهم
فاذن له فدخل عليهم فقال فداكم ابي وامي لقد سرني ما قد رأيت والله ليس في العرب
احد غيركم ما لقي محمد مثلكم ولقد مل المقام فاثبتوا في حصنكم فانه حصين فلما

رجع قال عليه السلام ما قلت. قال قلت ادخلوا في الاسلام فوالله لا يبرح محمد عن داركم حتى
ينزلوا فقال له عليه السلام كذبت قلت لهم كذا وكذا وعاينه ابو بكر فقال استغفر الله واتوب
اليه ولا اعود ابدا. ومنها انه قال لعلي عليه السلام الا اخبرك يا اشقى الناس رجلين احيمر
ثمود ومن يضربك يا علي على هذه ووضع يده على قرنه فيبل منه هذه واخذ بلحيته فكان كما
اخبر. ومنها اخباره لعمه للعباس بالمال الذي وضعه عند ام الفضل وبما قضاها
وهذه الاخبار واخباتها ان كانت متواترة اوجبت العلم وان كانت احادا اجرت مجرى
الاخبار عن نجاحها فانه اوجب العلم وان كانت الاخبار به احادا لما كانت متواترة
على معنى واحد يثبت انه اخبر عن الغيوب واستمر الصدق فيها على سبيل التفصيل. وانما قلنا
بان ذلك لا يصح الا من عالم لان غير العالم لا يستمر صدقه فيما اخبر به من الاخبار الكثيرة التي
لا يعلمها وانما يتفق ذلك على سبيل الندور والاتفاق في الخبر والخبرين والاقل والا لم يكن
فرق بين العالم بما يخبر به وبين غير العالم به وذلك مما يعلم بالضرورة بالخبرة والتجربة خلافه
وانما قلنا بان ذلك معجز لان فيه معنى المعجز فان الاخبار بذلك مع الصدق على الاستمرار
نقض للعادة فانه ما جرت العادة بان الانسان يخبر عن الغيب بالاخبار الكثيرة ويصدق
فيها بل هذا امر اعجز الانسان واعجبها ولا يعلم ذلك الا على ايدي الانبياء عليهم السلام
بل يعلم خلاف ذلك وان الكذب يقع في حق من يتصدى لها ولا نشك انه متعلق بدعواه صلى الله
عليه واله فثبت انه معجز. وايضا فانه لا يصح ذلك الا من عالم به ولا يعلم الغيب الا الله
ولا بد ان يكون من الله تعالى ولا يجعلها الله على يديه الا وهو نبي صادق فان اريد بذلك ان

ان يكون معجزة له. الوجه الثالث من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه هو ما نقل من انه

صلى الله عليه واله اتى بمعجزات كثيرة ناقضة للعادة لا يحتاج في نقضها للعادة الى كثير

نظر واستدلال لظهورها وهي صنفان. منها ما تواترت الخبرية ومنها ما هو من

طريق الآحاد الا انها لو كانت بجميعها آحاد الدلت على ثبوته صلى الله عليه لتواترها على معنى

واحد ولانه من سمع الاخبار وبحث عن السير والآثار علم على الجملة ظهور معجزات كثيرة على

محمد صلى الله عليه واله وقد عد العلماء معجزاته صلى الله عليه واله الف معجزة وهي معروفة

عندهم مروية. منها انه صلى الله عليه واله اطعم العدد الكثير من الطعام اليسير في عدة

مواضع حتى شبعوا. احدها لما نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلي محد شاه

وجئني بعس من لبن وادع لي بني هاشم ففعل ودعاهم فدخلوا وهم اربعون رجلا فاكلوا

حتى شبعوا وشربوا حتى ارتووا وما نرى في الطعام الا آثار اصابعهم ولبن العس على حاله حتى

قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم فامره ان يفعل لهم ذلك في اليوم الثاني

والثالث ودعاهم في قصة طويلة وكان ذلك من الظاهر الجلي لمن بحث عن الاخبار. م

ومنها حديث جابر يوم الخندق وهو قوله رايت رسول الله خميصا وهو يعمل في الخندق

فذبحت عناقا وطبخت المراة صاعا من شعير وخبزته وجئت فقلت صنعت لك طعاما

فسر معي فقال عليه السلم فليسر معي اصحابي فاستحييت فقلت انت واصحابك فقال عليه السلم

قوموا الى دعوة جابر فجئت واخبرت المراة وقلت هذا هو الفضيحة فقالت انت قلت واصحابك

فقال لا والله لما قال انا واصحابي استحييت فقلت انت واصحابك فقالت هو اعلم بما قال

فلما جاء عليه السلم قال ما عندك قلت عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه. قال عليه السلم

خذ اللحم وغطّ السور وخذ الخبز من موضعه وغطّه وادخل اصحابي عشرة عشرة قال جابر
فاكلوا واكلنا الخبز وبسمنا بعد ما بقي • وثانيها يوم الحديبية لما نفدت الازواد شكوا
الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال ائتوني بما بقي معكم من ازوادكم فجاوا به فوضع الدقيق
ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية ودعا الله ففاضت الانطاع فاكلوا
وتزودوا حتى ملأوا كل جراب • وثالثها مثل هذه الغزوة في قصة تبوك قال
لعمر نادِ في الناس يأتوا ببقية ازوادهم ودعا حتى فاض • ومنها انه سقى الشراب
القليل الجم الغفير في عدة مواضع احدها خبر الميضاة في غزوة تبوك توضى بميضاة وبقي
شي من الما فقال عليه السلام احتفظ به فسيكون لهذا الماء شان وتقدمه العسكر فلما
بلغهم عليه السلام ثار الناس في وجهه وقالوا العطش العطش فاستدعى بالميضاة ووضع
يده فيها ففار الما من بين اصابعه حتى شرب منه العسكر وارووا منه جمالهم ودوابهم •
وثانيها في هذه الغزوة ايضا كان في طريقهم وشل من ماء يلقى الراكب والراكبين
فقال عليه السلام من سبق الى الما فلا يأخذ منه شيئا فلما جاءه اخذ بيده الما وتمضمض
به ثم مجه الى الما فكثر حتى شرب منه الجيش كله ثم قال من بقي منكم فسيسمع لهذا
الوادي شانا فكان ذلك الما يسقي جانبيه وفي هذه الغزوة ان الناس شكوا اليه قلة الما
دعا عليه السلام فمطروا حتى ان الغدران امتلات • ومنها انه لما نزل بالحديبية استقوا
ما البير حتى اخذوا والطين بالما فدفع عليه السلام سهما الى البراء بن عازب ليغرزه في البير ويقول بسم الله
نبع الما حتى قالوا لولا انا اخذنا بالبير لغرق وحتى كانوا يغرفون الما من راس البير • ومنها
ان قوما شكوا اليه قلة ما بيرهم في النسا فتفل فيها فانفجرت بالما الزلال العذب ولهذا

طلب اصحابه مسلمة منه مثل ذلك فتفل في بئر فغار ماؤها • ومنها انه في غزوة تبوك
كان معه تمر في مزود وكان ياكل معه جماعة من الصحابة وكان بلال يصيب منه حتى اكلوا منه
اياما فلما كان اخر يوم نفض منه سبع مرات فدعا بغلام من تلك البلاد فدفعها اليه • ومنها
قصة شاة ام معبد وانه مسح على ضرعها وقد جهدها الجوع فدرت وحلبت وسقى اصحابه
وشرب وبقي لبن تلك العناق والقصة طويلة • ومنها انه كلمه الذراع المسموم وقال
لا تاكل مني فاني مسموم • ومنها تسبيح الحصا في كفه • ومنها كلام الضب له •
ومنها ان النعمن العصري الانصاري ضرب ضربة فسقطت عينه فاخذها بيده وجاء بها
الله عليه السلم فردها الى مكانها فكانت اقوى عينيه وكانت الاخرى تعل وهذه لا تعل
ابدا • ومنها ان عليا عليه السلم رمدت عينه فتفل فيها فلم يرمد بعدها ابدا •
ودعا له الله ان يصرف عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتا واحدا • ومنها
مجي الشجرة اليه حين دعاها تخد الارض بعروقها ثم عادت فاستوت قائمة على اصولها في
موضعها • ومنها انه جلس لقضا الحاجة فقال للنخلتين تساعدتين التصقا فالتصقا •
ومنها ان طفيل بن عمرو لما اسلم قال اذهب الى قومي فادعوهم واجعل لي علامة فجعل
في جبينه نورا اضا كهذه مثله فجعله في علاقة سوطه فصار الى قومه فقالوا ان
الحل للنبهت ودعاهم فاسلموا امعد ان ثمانين نفسا وكان يسمى ذا النور • ومنها
انه جاه وفد عبد القيس قال لهم ان شئتم وصفتم بلادكم وان شئتم وصفت لكم فقالوا صفها
لنا بلادنا مرادا اما انا فوصفها لهم فقالوا لانت اعلم ببلادنا منا ثم اخذ بادرشاه
لهم فاسقى ما اخذته يده وكلما وضعت فيه تلك العلامة وكذلك كلما انا سل منها

الى اليوم وهذا مشهور في البحرين. ومنها حنين الجذع اليه لما عدل الى المنبر
وكان قبل يخطب بجنبه فلما التزمه سكن وكان يظهر لاصحابه للصلوة. ومنها انشقاق
القمر في اول العشية حين طلبه قومه منه واشار اليه فانشق نصفين قال ابن مسعود
رأيت حراء بين فلقتي القمر فقالوا سحر مستمر. فقال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر
وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر. بل قالوا استمر سحره من السما الى الارض
ومنها خاتم النبوة على ظهره بين كتفيه مثل بيضة مكتوب عليه لا اله الا الله وحده
لا شريك له توجه حيث شئت فانك منصور. ومنها معجزة البعير وانه استغاث
من اهله حين ارادوا ذبحه وهو ينوه لرسول الله صلى الله عليه وآله فاطلقه
ومنها معجزة الحمار الذي اخذه من خيبر وقوله صلى الله عليه ما اسمك قال الحمار اسمي
[بن شهاب]
عفير بن يزيد بن حنيفة قال ولمن كنت قال ليهودي كنت اعثر به عمداً وكان يجيع
بطني واضرب ظهري فقال له صلى الله عليه هل لك ارب قال لا قال ولم قال لان جدي
ابي عن جدي عن ابيه انه ركب نسلنا ستون نبيا وان آخر نسلنا يركبه نبي يقال له محمد
ولم يبق من نسل جدي غيري ولم يبق من الانبياء غيرك قال له قد سميتك يعفور انا يعفور
فاليك وغير ذلك من المعجزات الباهرة التي لا يمكن احصاها وهاهنا مع انها
مثبتة مشهورة ثبت بذلك ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة. وانما قلنا بان
كل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو صادق لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا
وجه لان الخبر اما ان يكون مخبره على ما اخبر فهو الصدق واما ان لا يكون كذلك فهو
الكذب ولا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين لانه يكون جاريا مجرى التصديق بالقول فان

الوزير اذا ادّعى بحضرة الملك انّه ولّاه امر الرعية واطلق يده فيهم فلا فرق بين ان يقول
الدليل على صدقي ان الملك يقول صدقت فيقول الملك ذلك • وبين ان يقول الدليل على صدقي
انه الآن يضع خاتمه في يدي ويتاجه على راسي فيفعل الملك ذلك فانه يكون مصدقا له في
الحالين جميعا وربما كان التصديق بالفعل اعظم واجل فانه قد يصدق من ليس بعظيم المنزلة بالقول
ولا يقع بالفعل نحو اظهار المعجز ووضع التاج على الراس الا من هو رفيع القدر وقد ثبت
ان تصديق الكاذب قبيح بالقول فكذلك بالفعل • فان قيل انما كان قبيحا بالقول لانه كذب
والكذب قبيح وتصديقه بالفعل ليس بكذب لانه ليس بكلام فضلا عن ان يكون كذبا • قلنا
انه وان لم يكن كذبا فانه يوهم الكذب لانه يكشف عن انه صادق ويجري مجرى قوله هو
صادق وايهام القبيح والدعاء اليه قبيح • وايضا فانه لا يشك احد ان عنده يعلم ان الله
صادق لانه متى دل الدليل على نبوة نبي ان الله تعالى احيى هذا الميت ثم احياه ويرد هذه
العصا حية ثم ردها وغير ذلك فانه لا يجوز ان يفعله تعالى لغير غرض فانه قبيح وهو تعالى لا يفعل
القبيح • ولا يجوز ان يكون فعله على وجه التكذيب لان كل عاقل لا يعقل منه التكذيب
بل يقطعه ويقضي انه انما فعله على قصد التصديق له • وايضا مما يدل على نبوته صلى الله
عليه وآله مما ورد في الكتب الاولى المنزلة من الله تعالى فانها تشهد له بالرسالة كما قال
تعالى في ايات كثيرة مصدقا لما بين يديه اي انه على مصداق ما شهدت به الكتب الاولى
وحكى ان عيسى عليه السلم قال ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد • وقال في اليهود الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقد شهد له من اهل التورات والانجيل من اسلم

منهم واقروا انه مذكور عندهم معهود عليهم فيه كما ذكره الله تعالى في القرآن

ونحن نذكر بعضا مما في الكتب الاولى ليتضح ان نبوته عليه السلام ظاهرة جلية

منها في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس عن موسى عليه السلام ان الرب قال

لموسى انه مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها

عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه • وهذا ابدا دليل على ان النبي الذي يقيمه ليس من بني

اسرائيل بل من اخوتهم اولاد اسماعيل ولم يخرج نبي منهم سوى محمد صلى الله عليه واله

وقد كان خروجه بين بني اسرائيل في المدينة لانهم مطيفون بها النضير وقريظة وبني قينقاع

والشام • ومن ذلك ان في التوراة ان يعقوب قال لا يزول الملك من يهودا والوحي من

بين رجليه حتى ياتي الذي له الملك واياه ينتظر الامم محمرة عيناه كشارب الخمر تبيض اسنانه

كشارب اللبن • وهذا ابدا دليل على ان ذلك هو محمد صلى الله عليه واله لا الاخر ابا ملك

حمرة عينيه والصفات وجدها كاملة فيه ولا يجوز ان يكون من تؤمله اليهود وهو

المسيح لانه لا يبطل امر يهودا وما زال امر اليهود الا برسول الله صلى الله عليه واله

وفي بعض كتبهم عن الله تعالى انه قال اني مؤيد بني قيدار بالملائكة يحوزون البلاد بالخيل

والنصر والسلاح فيدينون بكم الدين ويهشمون انا فليم بالحمية والغضب وينزعون بكم الباس

عنكم ويسلمونكم الى مجدكم وجميع رضاي يفعلون بكم وبنو قيدار هم العرب فلو كانت

على خطا فيما يتعلق باليهود لما ذكر الله مدحهم بذلك ولا رضيه • ومنها في الفصل

الاول من كتاب صفنيا ايها الناس ترجوا اليوم الذي اقوم فيه للشهادة فقد حان

ان اظهر حكمي بحشر الامم وجميع الملوك لاصب عليهم سخطي واليم غضبي فتحترق الارض

اخرا فابتسحطي وتكري هناك اجدد للامم اللغة المختارة ليقولوا اسم الرب جميعا
ولتعبدوه في ربقة واحدة معا وليأتوني بالذبائح من معابر انهار كوش وقد فعل
الله تعالى ذلك بمحمد صلى الله عليه وآله فانه جدد به للامم التعبد باللغة العربية وهي
المختارة حتى صاروا يتخاطبون بها في تلاوة القران والاذان والاقامة والخطبة والتشهد
وسائر اذكار الصلوة والتسبيح وصار كثير من الاقاليم ما نطقهم الا باللغة العربية
وذلك بمحمد صلى الله عليه خرجت امته وظهرت على جميع الاديان وملكت البلاد
والعباد شرقا وغربا واختلطوا بهم حتى لا ينطقون (في كثير من بلدانهم) الا بالعربية • ومنها في الفصل
الثامن عشر من اشعيا لتفرح ارض البادية العطشا ولتبتهج البراري والفلوات ولتسر
ولتزهو امثل الوعل فانها ستعطى باحمد محاسن لبنان وكمثل حسن الدساكر والرياض
وسترون جلال الله وبهاء الاهنا وهذا تصريح باسم احمد صلوات الله عليه وقد اعطيت
ارض العرب في البوادي والبراري به الرياض وانواع الفاكهة في بوادي مكة وعرا الى دجلة
من البصرة وكانت من القفار والمهامه ولكن سكنها • وذكر الشيخ ابو الحسن البصري انه رأى
هذا الكلام في نقول النصارى ولم يذكر فيه احمد فانك وعلمت ان في هذا الكلام كلاما
قد اسقط بعضهم ولعل بعضهم حرفه • ومنها في الفصل العشرين من كتاب اشعيا
ان الضعفاء والمساكين يستسقون ماء ولا ماء لهم قد جفت السنتهم من الظما وانا الرب
اجيب يومئذ دعوتهم ولن اهملهم بل افجر في الجبال الانهار واجري بين القفار العيون
واحدث في البدو آجاما واجري في الارض العطشا ماء معينا وانبت في القفار البلاقع
الصنوبر والآس والزيتون واغرس في الكنع الصفصف السرو البهية ليروها جميعا
ثم ليتدبروا ويعلموا ان يد الله صنعت ذلك وقدوس اسرائيل ابدعه وهذه صفات

العرب لانهم كانوا في المعاطش يحفرون لهم المصانع في القفار وبين الجبال وحفرت
الانهار تجري في البصرة وذلك كله ظهر بدولة محمد صلى الله عليه واله ٠ ومنها
ما اكده في الفصل الحادي والعشرين من كتاب اشعيا انه قال "امرا جديدا وتسرون
ذلك وتعرفونه لتسبحني وتحمدني حيوانات البر من بنات اوى حتى النعام لاني اجريت
الما في البدو واجريت الانهار في بلد اشيمون ليشرب منه المصطفاه فليشرب منه
الامة التي اصطفيتها وبلد اشيمون هي القفار والامة المصطفاه التي صارت لها بلاد البدو
ثمار لكنهم امة محمد صلى الله عليه واله وليس لهم ان يصرفوه الى ما سطر اليهود من
المسيح لان ما في كتاب اشعيا انه من بلاد البدو وجبال فاران كما اعلمنا بذكره والمسيح
انما سطر من بلاد الروم ٠ ولانه قد بين ذلك في كتاب حزقيال قال ان الذي
بطهر من البادية يكون فيه حتف اليهود وهو لك امك مغروسة على الماء لك مهب
كالكرمة التي اخرجت ثمارها واغصانها عن مياه كثيرة وتفرقت منها اغصان كالعصي
قوية مشرفة على اغصان الاكابر والسادات وتبسقت وارتفعت اغصانهن وايفاعهن
على غيرهن وحسنت اوراقهن بارتفاعهن والتفاف شعبهن فلم تلبث تلك الكرمة ان
قلعت بالسخطة وضربت بها على الارض واحرقت السمائم ثمارها وتفرق قواها ويبس
(اظنه عصا عزها) عصا عزها واتت عليها النار واكلتها وبعد ذلك غرس غرس في البدو وفي
الارض المهملة المعطلة العطشانة وخرج من اغصانه الفاضلة وفي نقل النصارى
وخرج من اغصانه الفاضلة المختاره ونقل من السرياني من اغصانه المنتجبة نار واكلت
ثمار تلك حتى لم يبق منها غصن قوية ولا قضيب ينهض بامر السلطان ولست تشكون
ان هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم وذلك دليل على انه يعني

لقصه دين لها العرش الذي غرس في ارض البادية وذلك قوله من اغصانه المنتجبة على انه
شيء من قبل الله تعالى وهذا انما يحق بالنبي عليه السلم لان اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها
شيء بارض الحجاز وغيرها من البرية فزال ذلك بالمسيح الثاني زمن للعرش الذي
غرس بالبادية فالعرش هو النبي صلى الله عليه واله واتباعه والغصن المنتجب هو علي بن ابي
طالب عليه السلم والذين كانوا معه حين فتح خيبر. **ومنها** قول هذا في الفصل
العشرين من اشعيا وهو مذكور في الثالث والخمسين ومائة من مزامير داود زواه
الشيخ ابو الحسن قال زاده وذكر بن ربن الطبري رحمه الله انه في الثاني والخمسين هكذا
لتبتهج البوادي وقراها ولتصير ارض قيدار مروجا ولتسبح سكان الكهوف وليهتفوا
من قلال الجبال بحمد الرب وليذيعوا تسابيحه فان الرب ياتي كالجبار وكالرجل المجرب
المتلظي للحرب فهو يزجر ويتجبر ويقتل اعداءه. وقيدار هو ابو العرب وابن اسماعيل
وارضه مكة وقد صارت مروجا وقد اخبر انه يجي بما هو من قبل الله سبحانه كما فيه
الانتقام من الاعداء وذلك يدل على مثل ما دل عليه ما قبله وان هذا الذي تقدم يخرج
بامر الله من بني قيدار وليس الا محمد صلى الله عليه. **ومنها** في الفصل التاسع من السفر
الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت على سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر
اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك
واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه اسماعيل
من اجل ان الله سمع دعاك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد
الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على تخوم جميع اخوته هذا نقل من ربن الطبري
الطبيب وهذه البشارة لا يجوز ان يبشر بالملك من قبل الله الا وهو حق وصواب

ومعلوم ان اسمعيل واولاده ما كانوا مستقرين الا في القليل من الارض وما تسلطت
بل الجميع بالخضوع الا لامة محمد صلى الله عليه واله فملكوا البلاد العراق والشام
والغرب والشرق ٥ وفي بعض كتبهم جاء الله من طور سينا والقدوس من جبال فاران
لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
يحوط بلده بعزه تسير المنايا امامه وتصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض
وتامل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية
وتزعزعت ستور ارض مدين ولقد حاز المساعي القديمة وغضب الرب على الانهار فرجزك
في الانهار واحتدام صولتك في البحار ركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والغوث
وتسرع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وتحرث الارض
بالانهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعرا
ورعبا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر
في بريق سهامك ولمعان نبالك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت
بخلاص امتك وانقاذ تراث اباءك هذا انقل من زبر الطبري رحمه الله ٥ فاما
النصارى ذكر الشيخ ابو الحسن رحمه الله انه راى في نقولهم وظهر من جبال فاران
لقد تقطعت السماء من بهاء المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت بخلاص
امتك وانقاذ مسيحك ٥ قال الشيخ رحمه الله ونقل لي من السرياني بدلا من قوله وتامل
الامم وبحث عنها كذب الامم وبدلا من قوله وتغرب المهاوي رجعت الهاوية بصوتها
واحذر لسيط بلغها اي ارتفع من كان منخفض القدر وفي عكس قوله فتضعضعت الجبال القديمة
اي انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر ونقل وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما

للمشبّهين في بريق سهامك ولمعان سنانك اي انه قد بلغ من كثرة عساكرك وكثرة سلاحهم ما قد يزيد شعاعه على شعاع الشمس والقمر ويغشي اعينهما فاحتاجا اليه وذلك على سبيل المبالغة وجبال فاران هو الحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن مكة صلوات الله عليه. وفيه دلالة ان محمدا الخارج من جبال فاران هو رسول الله صلى الله عليه دون المسيح الذي وطئته اليهود من بلاد العجم فاما نقل بعضهم المحمود فهو بمعنى محمد لان محمود ومحمد هما اللذان وقع لهما الحمد وهو في السريانية مسبحا اي محمود ومحمد ولهذا الاداء اراد السريانية ان الحمد لله شوبحا لالاها وقوله تسبح لها هو الحمد ولم يات من جبال فاران من صفته هكذا الا احمد وما ذكره في البحار وانقيادها له يدل انه رسول الله صلى الله عليه وآله لان امته ركبت البحار بالجهاد واطاعته في ذلك وانقادت لها. واما قوله وانقاد مسبحك فان النبي صلى الله عليه انقذ المسيح عيسى عليه السلام من افتراء اليهود عليه وكذب النصارى له وفي نقل اليهود جاء الرب من طور سينا والقدوس من جبال فاران بشر مبدا وهذا يدل ان المراد به الوحي والشرع دائما وانه ليس الغرض به المسيح الدجال لانه لا يكون الا فلكا وهذه البشارات في الكتب المتقدمة تدل على ان محمدا صلى الله عليه وآله نبي صادق وان ما جاء به حق وصواب وذكر مشايخنا ان هذا الفصل كثير جدا ويعرفه من يعرف اللغة السريانية وقد تم ما ذكرناه الموضع الثاني وهو في الدلالة على نبوته صلى الله عليه وآله. واما الموضع الثالث وهو في شرح المخالفين والجواب عنها فاعلم ان شرح المخالفين والرد عليهم يختلف بحسب اختلاف مذاهبهم ومطاعنهم في النبوات لو فيما يخصها اما من لا مذهب له الا تبع الصانع الحكيم من الدهرية

واصناف الثنوية والطبائعية وقدماء الفلاسفة فان الشبه التي تورد دونها انما تتعلق باثبات الصانع وباثبات الالاه عز وجل والرد عليها والاجابة عما تورد دونه قد تقدم بيانه. واتضح برهانه ولا معنى لاعادته هاهنا. واما من يثبت الصانع والالاهية والربوبية وحكمته من اهل الكتب الماضية واليهود والنصارى وغيرهم من البراهمة وسواهم من اعدا انبيا الله من الباطنية الملاحدة فان شبههم في ذلك مختلفة منهم من يطعن عليه صلوات الله عليه من قبل المعجزة. ومنهم من يطعن عليه من قبل الشريعة. اما من يطعن عليه من قبل المعجزة. اما الباطنية فلهم في ذلك شبه مزخرفة كثيرة منها شبهة قالوا ان هذا القران خبر عن نفسه مامور لم نجدها وانه على صفة لم نجده عليها. وذلك انه قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا ووجدنا اهله قد اجمعوا على قراءة زيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وغيرهم من القراء في الصحابة ووجدنا قراءتهم في القران مختلفة في الالفاظ وفي المعاني وفي التقديم والتاخير والزيادة والنقصان والتخفيف والتثقيل والتحريك والتسكين. قالوا لعنهم الله او حسبوا ان قراءة من قرا كالصوف المنفوش لا تخالف قراءة من قرا كالعهن المنفوش. وكذلك قراءة من قرا وامضوا الى ذكر الله لا تخالف قراءة من قرا واسعوا الى ذكر الله. وكذلك في التقديم والتاخير فانها تخالف قراءة من قرا وضربت عليهم الذلة والمسكنة فانها تخالف قراءة من قرا وضربت عليهم المسكنة والذلة قالوا وكذلك الزيادة والنقصان نحو من قراءة والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والانثى فانها تخالف قراءة من قرا وما خلق الذكر والانثى

وكذلك قوله والسارق والسارقة تخالف قراءة من قرأ والسارقون والسارقات
وكذلك القراءة بما يخالف المعنى فيه نحو قوله هل يستطيع ربك بالياء من يستطيع
وفتح الباء من ربك فإنه يخالف في المعنى القراءة بالتاء من تستطيع وضم الباء من ربك
وكذلك لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض مضموم التاء من علمت
ومفتوحها والمعنى مختلف. وأيضا فيعلم أن فيه المحكم والمتشابه وهذا اختلاف
وأيضا فالتعارض فيه كثير في أخباره وأوامره ونواهيه وغير ذلك مما ضربه
وهذا غاية الاختلاف وكيف يصح قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا. ومنها **شبهة** قالوا إن هذا القرآن يشهد لنفسه بما لم يوجد
فيه من مدحه بالبيان والبلاغة وحسن التفصيل والبعد عن العي والفساد قال
تلك آيات الكتاب المبين وقال تبيانا لكل شيء. وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات. وقال
ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا. وقال أحكمت آياته ثم فصلت. وقال
وفصلناه تفصيلا ووجدناه على غير ما وصف. فإن كثيرا منه لا يعرف معناه
مثل ما في أوائل السور الم وحم وغيره وبعضه يعلو على الفصيح العالم معرفة
معناه ولهذا اختلف فيه فصحاء العلماء وقالوا من أجله بأقوال متضادة نحو الموحد
والمثني والمعتزلي والمرجي وغيرهم وكلهم يحتج بآياته ويأتي بها على قوله ويعطي تأويلها
ويحمله لفظها فما وضع الضلال إلا بسببه واحتمال ألفاظه للضلال فكيف يوصف
بأنه هدى وبيان. ومنها **شبهة** وهو قوله قال قل لئن اجتمعت الإنس
والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

وقد تحدى في آية بعشر سور وفي آية بسورة فلا يخلوا ان يكون تحدى بمثل

حروفه وكلماته مفردًا وكل عاقل يعلم انه كما امكننا ان نقرأ الحمد لله

الى آخر ما يمكننا فكذلك ان نأتي بحروفها وبا[illegible] الكلمات مفردة

مثل الحمد وحده الله وحده رب وحده وكذلك سائرها واما كنا نقدر ان نقول

محمد رسول الله ونقول حسبنا الله. واما ان يكون تحدى بمثل تأليفه وتركيبه

وكل عاقل يعلم انه داخل تحت المقدور للعرب لان كون الكلمة بجنب الكلمة مقدور

للقادر لان من قدر ان يقول الحمد وحده قدر ان يجعل على اثره لله بمثل ذلك الى

آخر السورة الا ترى انه قدر على ذلك بعد ما سمعه وسماعه لا يوجب القدرة

على تأليفه فدل على دخوله تحت القدرة. قالوا وهل تأليف الكلام الا كتأليف

الكتابة وقد صحت القدرة على تأليف الحروف فصحت بالكتابة صحت بالكلام لانه ليس

بأزيد ان يجعل حرفًا بجنب حرف. وربما قالوا ولم يرى بالتأليف الاجسام ولا

تصوير امر الاجرام الا وقد الفنا مثله وكيف تأليف الكلام الا ترى انه قد صور

بصورة الآدمي وصورة سائر الحيوان وكذلك صورة الاشجار وكيف خرج بالتأليف

القرآن عن سائر التأليف مع ان الاول يحكم على الصانع الحكيم والقدرة على مثله لم

يبطل عندكم كونه حجة **والجواب** وبالله التوفيق ان هذه الشبه يكفي فيها

جواب واحد ولهذا اجمعناها وهو ان يقول اما الملحدة فلا طعن

بهذا التركيب من الكلام لانهم جهلوا فنون الفصاحة وقوانين البراعة في الكلام

والملاحة وفاقوا ذلك منهم شدة العداوة لمن ظهر عليه القرآن وهو محمد عليه السلم

وكثرة الحسد له ولأمته وقلة الاعتناء بالآلات التي تعرف بها قدر القرآن
وجلالة حاله من اللغة والنحو والأخبار والقصص والآثار وأخبار النبي عليه السلام
وأخواله وأحواله [illegible] لقوم الذين بعث إليهم وفيهم وما قالوه في القرآن ووافق
ذلك منها ولاة الباطنية الملحدة أخزاهم الله تعالى فلو ما شاكه في التوحيد ما به
إلى الإلحاد معرفة بالتعطيل على ما أسبغته من جحد لأن الله تعالى لها وأعراضه عنها
ولعنه لها وذلك لأنه ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. وإذا اجتمع رين الذنوب
والخذلان مع الجهل والطغيان صار وإلا محالة من العميان ومن جهل شيئا عاداه ومن
عمي عن شيء استثقله. ألا ترى أن العروض يجوز عند من لم يعرفه. والكلام فضل عند من لم يفهمه
والجهالة عدوة الحكمة والآفة الأمر في القرآن ظاهر غير خفي. ومشهور غير عمي أنه
ظهر على محمد صلى الله عليه وآله من قوم أحمر ما كانوا لعددا. وأبرع ما كانوا بلاغة
وفضلا. وأشد ما كانت أسلاف من غرر كلامهم وزهرة شبابهم ونفاذ فكرهم ودواليهم
وكثرة تفاخرهم بالفصاحة في الكلام والبلاغة في النثر والنظم. والخطب والرسائل
وشدة الحمية وكثرة الغضب والكبر والعزة بالعزة وقلة التواضع للمناوي
والمفاخر. وأنه صلى الله عليه لتحديه عليهم. وادعا لأجله المزية على جليلهم وأهل
البراعة منهم. وتحداهم وقرع. وتوعدهم وقرع. وسمعوا آيات القرآن في المحافل
والأسواق والطرقات والحضر والبادية. وأقام يقرعهم به ثلثة وعشرين سنة وسمعوا
قوله ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى. وقوله
لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله. وقوله ولقد

صرفنا في هذا القران من كل مثل. وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مما عابوه بما ذكرته الملحده. ولا
طعنوا عليه بما طعنت به الباطنية الجاحده. لا بالتناقض ولا الاختلاف ولا بالزياده
ولا النقصان ولا بانه متعري عن الفصاحة والبيان. ولا بانه لا يفهمه الحاضرون.
ولا بانه تارة يقراوه بحرف وحينا بحرف اخر. ولا قالوا قد وجدنا فيه اختلافا كثيرا
معارضة لقوله. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا. بل اعترفوا
بفصاحته. واقروا بالعجز عنه. وقال فصحاوهم في القران والله ما هو بسحر ولا كهانة
واشار ان يدعوه والعرب ان يملكهم فلهم ملكه. وان اطاعوه لم يكونوا الا اتباعا
عليه. ولما استعظموا القران قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين
عظيم. ولم يقولوا كما قالت الملحده بانه سخيف متناقض. وغير فصيح ولا تبين ونزل
القران فيهم افرادا وجماعة بالذم لهم والتهجين. نحو قوله لابي لهب تبت يدا ابي لهب
وقوله لامية بن خلف ويل لكل همزة لمزة. ولابي جهل ارايت الذي ينهى عبدا اذا
صلى. والنضر بن الحرث ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا
والاخنس بن شريق ولا تطع كل حلاف مهين. وتوعد ابا جهل ان شجرة الزقوم طعام
الاثيم. وفي الوليد بن المغيرة ويل لكل همزة لمزة. وكل ذلك يزعجهم على الطعن على
القران كما ازعجهم على المحاربة له بالسيف والسنان. فكيف سكتوا عن الطعن عليه
بما طعن عليه به الملحده مع طول المدة وكثرة المقاولة والمراوضة والمراسلة.
والمحاربة والموادعة ولم يقولوا انا نقدر على حروفه ومثل اياته مفردة ومركبة

ودوا الذي منعهم

ولماذا لم يقولوا لمن يقدر على تأليف مثله. مع شدة حاجتهم إلى إدحاض حجته
وإبطال دولته. ولماذا لم يعارضوا أقصر سورة أو يأتوا بمثل أقصر آية من
كلامهم الفصيح وهم أعدى الخلق لمن جاء به وأشد العالمين تحاملا على من أنزل عليه
وفزعوا إلى السيوف والرماح. وعجلوا إلى السهام والحراب وزعموا عن القول
إلى الفعل وعن الكلام إلى الحرب وتركوا مدافعة الدعوى إلا بإتلاف النفوس وإنهاب
الحرائم وإهلاك العشائر. وذلك يدل أن القوم لم يأتوا جهلا في اختيار المدافعة بالأصعب
والأهون والموجود الأسهل. وأن أمر الأسهل منه يكف النفوس والأموال والغلبة على
الحرمة وإكثار وذهاب العز والعدد وهو معارضة القرآن والطعن عليه بما ذكرته
الملاحدة أهل الخذلان لأمر لا يخفى حاله إلا على عمي. ولا يذهب عن العقل صعوبته
إلا على جاهل غبي ولا تشتبه عظمته وفخامته إلا على مغمور الحس ركيك العقل
ظاهر البلادة. وافر الغفلة. ولقد أجاب الشيخ أبو الهذيل بعض من سأله عن مثل ذلك
في القرآن وأن فيه ما توهمه أنه متناقض وفيه ما توهمه أنه غير فصيح وفيه ما توهمه
أنه لا يفهم معناه. فقال الشيخ وما عرفت أن العرب كانوا أعرف بما يتناقض من
الكلام منها ولا الجهال الطاعنين فيه قال نعم. قال وقد علمت أنهم كانوا أحرص
الناس على إظهار التناقض لو ظفروا به قال نعم. قال فلو كان فيه تناقض لأظهروه
ولاحتجوا به عليه أو ما أشبه هذا الكلام. فهذا جواب شاف كاف
ثم إن أهل التوحيد قد ثبتوا جميع ما لحظ بيان الطاعن عليه من الآيات على التفصيل
وفصلوا الكلام في معانيها وأنها غير متناقضة بما لا يتسع له هذا المكان

فأما ما ذكروه في القراءات وأن ذلك دليل الاختلاف. فذلك لا يصح لأن القراءات
نزلت من الله تعالى كذلك. وقال النبي صلى الله عليه وآله نزل القرآن على سبعة
أحرف كلها شافٍ كافٍ. وهذا الخبر مستفيض لا يدفعه صاحب خبر ولا حامل
أثر. وجميع تلك القراءات هي لغة العرب التي لم ينكرها فصحاؤهم ولا عابها
خطباؤهم ولا شعراؤهم. وليس الغرض أن الكلمة الواحدة فيها سبع قراءات فهذا
لم يقع ولا يصح. وإنما الغرض أن جملة القرآن على سبعة أحرف في الكلمة الواحدة
قراءتان أو ثلاث. ونسبتها إلى القراء السبعة لأنهم سمعوها عن أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله الذين كانوا أقرأهم للقرآن وحفظوه. والصحابة قرأه عليهم النبي
صلى الله عليه وآله بهذه القراءات. ولعمري لجهل الجاهل وظنه أنها منسوبة إلى القراء
ولكن لما اختار بعضهم أن يقرأ بقراءة ابن مسعود التي حفظها من رسول الله صلى الله عليه
وآله. وبعضهم اختار أن يقرأ بقراءة أبيّ وبعضهم بقراءة زيد وغير ذلك نسبوها
إليهم لذلك. والله تعالى إنما أنزل القرآن كذلك لأن يوسع ولا يضيق ولأن بعضهم
يسهل عليه حفظ لغته التي قد اعتادها وأنس بها والضرب الذي اعتاده دون
غيره. ألا ترى أن من الناس من حفظ الشعر دون غيره. ومنهم من حفظ النثر دون الشعر
ويختلف الأحوال بحسب ذلك. فأقرأ صلى الله عليه وآله بأمر الله تعالى كل قوم ما
كان أعلق بألسنتهم وأدخل في قلوبهم. ولا يختلفون إلا في اليسير من القرآن الذي
في ضمن الجم الغفير الذي يجمعون عليه وجعلهم عليه السلام يعلمون الناس وقراءة القرآن
عليها لا الجماعة وعلى غيرهم. وصار يكثر التقلب منهم والاشتباه عليهم

من أعسر ما يحفظ. وأشق ما يضبط لما فيه من التشابه ولأنه تعالى جعله حجة
ومعجزة وآية على خلاف ما يعتاد من نضح الكلام ونظمه. فيعسر لذلك حفظ ما
لا يعتاده لولا توفيق الله تعالى ووفاؤه بما ضمنه من حفظه إلى آخر الدهر بقوله
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وكانوا أحوط لما تعوّدوا وأحفظه من
كلامهم. ويعسر عليهم كلام ربهم الذي زاد أن جعله آية لهم ولهذا
قرأه عليهم صلى الله عليه وآله ثلاثاً وعشرين سنة. فما مات واحد يحفظه
كله جمعاً إلا ستة أو سبعة منهم أبي بن كعب. وعبد الله بن مسعود. وزيد
بن ثابت. وسائرهم من العرب يعلمونه ويحفظونه حفظ المعرفة لا حفظ السرد
لا لكن يأتون به إذا قرئ وسمع غيره. ولا يلتبس عليهم شيء من أمره. ويرجعون
إلى الحفاظ في سرده. وفيهم من يحفظ الكثير وفيهم من يحفظ النصف. ومنهم
أقل ومنهم أكثر. ولولا أنهم استعانوا عليه بالعمل لقل حفظهم له. وقد قال
تعالى إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً ولولا أن الله تعالى رتله ترتيلاً وحفظه محمداً قليلاً
قليلاً كما قال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت
به فؤادك ورتلناه ترتيلاً لأن ذلك أضبط له وأقوم به وأوفق لهم وليس لقائل أن يقول
فإذا كان لم يحفظ إلا ستة أو سبعة فكيف يكون نقله متواتراً لأنا نقول ذلك
فيمن حفظه كله بمعرفته وسرده وإلا الجم الغفير الذين ملأوا ما بين بحر عمان إلى أقصى
اليمن إلى الحيرة إلى أقصى ديار العرب كانوا يحفظونه حفظ التجربة لا حفظ السرد ويحسنون
تلاوته إذا تلي ويميزونه من غيره لفصاحته والمعرفة به وصار للناس في تلك القرآن صلاح

وسهوله وخفه لتكون الانسان اذا ذهب عنه بعض الحروف كفاه من لاحظ
من الحرف الاخر. والقراات كلها صواب وان اختلفت المعاني شيوا كان في الاوامر
او الحكايات فانه تعالى امر بكل ما وصفت به القراات ومخبر بما دلت عليه تلك القراات
كقوله لقد علمت ما انزل هاولا بالضم والفتح فانه مرة خبر عن فرعون ومرة خبر عن
موسى وكله ثابت فان موسى كان قد اخبر بذلك كله فمرة عن علمه ومرة عن معانده
عدوه وهكذا قوله ربنا باعد بين اسفارنا وبعد فان القوم كانوا سالوا
ذلك فلما فعل تعالى ذلك اخبروا انه باعد بين اسفارهم فكله صحيح ولا مطعن
للملحد في ذلك ولا مدخل ولا تناقض ولا تباين. واما طعنهم باختلافه
في ان بعضه محكم وبعضه متشابه فلا يصح لان كلامنا معهم اولا انه عدل حكيم
لا يفعل الا الحسن فاذا عرفوا ان ذلك كفاهم في ان ذلك كله حكمة وصواب
وايضا فانه تعالى اراد ان يكون معجزا دالا على ثبوته. ولن يتم ذلك الا بالمخاطبه
بضروب المجاز وتصريف الكلام بالزيادة والنقصان والتشبيه والامثال والتقديم
والتاخير فهذه هي وجوه المتشابه وقد ازاح العلة حيث احالنا
تعالى في ان لا ياخذ بشي من محتملات المتشابه الا بما يوافق المحكم وهذا غاية
الايضاح والبيان. قال تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنة وابتغا تاويله وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم فبين ان الضالل انما يوتى من قبل زيغه وميله الى
المتشابه على غير رده الى المحكم فلم يدع تعالى عله للمكلف يتعلق بها ولا عذرا له

يعبدونه. وايضا فان الله تعالى لم يرد ان يبقى العقلاء مهملين كالبهائم لا يعقلون ولا
يتدبرون صلاح انفسهم فلم يكن بد من ان يرجع بهم الى التعقل والتدبر والتدرب بالانظار ليبلغوا
الى غاية الكمال. ومعرفة ما يجب من ذي العزة والجلال. وليس ذلك الا بان يحرجهم في
انظارهم بما يبعثهم على النظر ويحصل الفكر وليس ذلك الا بما يحتاج الى النظر من المتشابه
فاما ما لا يحتاج الى النظر من المحكم فقد كفوا مؤنته واعطوا معرفته من غير تعب ولا نصب
وهذا كما يعجز الحكيم تلميذه بان يسأله عما يفتقر الى النظر ولا ينال معرفته الا الغامض
العلم ليهذبه ويؤدبه ويطريه على الانظار ويرده الى الافكار لئلا يعتاد الاهمال.
فيهوي في اودية الكسل ويقعد به الاهمال في ساحات الجهال واهل الغباوة من الرجال
ان الله تعالى اراد لنا معالي الامور واشرافها وكره لنا اراذلها وسفسافها. واما
طعنهم بالمناقضة فقد شاع ان ذلك من فساد في الالسنة وقلة استعداد بالادلة التي بها
المعرفة وكلال في العقول كامن ورين عليها حاكم. ولكن الغرض كان الاعراض واقوى
وان للملحدة الفرق والطغى ومتى عرفوا انه الصانع الحكيم واقروا بعدله وحكمته
وانه لا يجوز ان يناقض في كلامه لحققوا بطلان ظنهم وظهر لهم بانه جهلهم ولم
تشبه المناقض في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن
وقوله أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها والارض بعد ذلك
دحاها بل عرفوا انه دحاها بعد ما خلق لنا الارض وما فيها وانه سوى السماء بعد
خلق الارض وقبل دحوها من غير تناقض ولا اشتباه. وحققوا ايضا معنى قوله تعالى ان كيد
الشيطان كان ضعيفا وانه لا يناقض قوله تعالى استحوذ عليهم الشيطان من حيث ان ضعف

كيده أنه لا يقدر إلا على الوسوسة واستحوذ إذ أنهم يتبعونه بعقولهم حتى صار كالمستولي
عليهم. ويتوهمون أحسبه أنه لا تناقض في قوله ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما
في ستة أيام مع قوله فقضاهن سبع سماوات في يومين وقوله وقدر فيها أقواتها في
أربعة أيام فأفهمه حسن الظن بالله تعالى بما عرف من عدله وحكمته أنه خلق الأرض في يومين
وقدر الأقوات في يومين وخلق السماوات في يومين والجميع ستة أيام والأربعة الأيام
مع اليومين المذكورين ستة. ووضح له بالدواء النافع والبرهان القاطع أن الحق مع المسلمين
وأن لا تناقض في كلام رب العالمين. فأما قولهم وقع الضلال بسبب ما فيه من الاشتباه
فهو محال وحكم على الغيب من الجهال وإنما وقع الضلال بحمل المتشابه على المحكم وقد
كان الواجب أن يتأمله عند قراءته ويعمل بنيته العلي الأكرم فهو بذلك أعلم وأحكم
على أن الجميع سنة وبين المحكم في العمل به. فأما أن يرفض الآيات المحكمات وما جاء به البيان
من رب السموات ثم يرجع باللوم على ربه بما لا يصح في حكمه. واعلم أن القرآن على
ضروب وله وجوه من عام وخاص ومجمل ومبين ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ويحتاج
في معرفة معانيه إلى الاستعداد بالآلة التي تقع بها المعرفة والتعريف وإلى تقوية علوم
ذكرناها في تحرير الأدلة. وإنما تقع الضلالة بسبب التفريط والاشتهار والحكم ببادي
الرأي والكسل عن النظر والاعتماد على تقليد الرجال. ومن لم يتحرز في جميع ذلك بحذر لن
يلبث وأن يزيغ عن منهاج الحق ويتعثر في أودية الضلال ويهمس في مهامه الافتنان
بالله المستعان. فأما الهذيان بالقدرة على مثل القرآن وإدراك تماثله العيان
وتصم عن سماعه الآذان والإقلاع عن معارضته المعترض وليأت من كلامه أو كلام غيره بما

هو عينه عرض. وأما وجه الإعجاز فليس هو في نفس الحروف والأصوات ولا
هو في تأليف الحروف والنغمات ولكنه راجع إلى جزالة اللفظ وحسن المعنى على تأليف مخصوص
ونظم مخصوص. وذلك يحتاج إلى زيادة علوم ثلثة. أحدها معرفة ما يصلح أن يوجد من
الألفاظ الفصيحة في الكلام وذلك يفتقر إلى تمييز بعضها عن بعض والمعرفة بأفصحها وأوسطها
وأدناها وما يقوم من الألفاظ مقام غيره وما لا يصح أن يخلفه شيء منها في إفادته
وثانيها كيفية تركيب ذلك على الوجوه التي تكون معها أفصح والكشف عن المعنى أوضح
وذلك يقتضي المعرفة بوجوه الحسن والقبح في تقديم ما يتقدم وتأخير ما يتأخر وما يكون عمدة
الكلام من ذلك أفصح أو أوضح. وثالثها العلم بالحركات وأعلاها وأوسطها وأدناها
واختلافها بحسب ما يأتلف إلى ما اختصت به من الكلمات قبلها وما يكون يصلح أن يبدل بعضها
ببعض وهذا يفتقر إلى خبرة بلغة العرب وإلى علوم بذلك ضرورية من فعل الله تعالى والله
تعالى هو الأعلم بتفاصيل ذلك. فلهذا أوجد كلامه في القرآن على أسلوب وقانون أعجز
العرب الإتيان بمثله وإن كانوا نقاد الكلام وسدنة أهله. ولهذا أبطلنا قول
النظام أن العرب ليس تعجز عن مثله وإنما صرفهم الله تعالى بالصوارف عن الإتيان بمثله
وشبهته في ذلك مثل ما ذكرناه عن الملحدة في الشبهة الثالثة من أن آحاده مقدورة
وتأليفه مقدور. قلنا نعم ولكن إتيانهم بمثله على فصاحته وحسن استقامته
غير مقدور وإن كانوا يفرقون بين الفصيح والقبيح كما يفرق الواحد منا بين الشعر وغيره
من النثر وقد ربما لا يقدر على الإتيان بالشعر وقد يفرق بين الأعلى من الشعر في الفصاحة
وبين غيره من الأدون ولا يحسن أن يأتي بالأحسن من ذلك ولا بما هو أدون فلهذا افترقوا

من فصاحة القرآن وبين مقدار ما بلغت إليه فصاحتهم. ولم يحسنوا أن يأتوا بمثل
القرآن على ما تقدم بيانه. وإلا فما منع النظام أن يأتي بمثله ولا يصرف عن
معارضته أو ليس هو يفرق بينه وبين غيره من كلامهم المنثور والمنظوم وبين سورة
من سورة وخطبة من خطبهم في بلاغته وفصاحته. وأيضا فإنه يقال للنظام
وطبقته ما تعنون بالصرفة إن عنيتم أن الله تعالى صرفهم أي لم يخلق علما ضروريا بمثل
فصاحة القرآن يتمكنون من الإتيان بمثله فهذا هو قولنا. وإن عنيتم أنه منعهم من
الكلام بمانع ومن نظمه وكيفية تركيبه مع أن معهم من العلوم ما يتمكنون بها من
إحكام مثل القرآن. فذلك لا يصح لأن المعلوم ضرورة أن العرب كانت بعد نزول القرآن
تفاخر بالفصيح من الكلام ويتحاكمون فيه في المحافل والقوافل في النثر والنظم ويأتون
بالفصيح الجيد. وكيف يصح القول أنهم صرفوا عن ذلك وهم يأتون بمثله وإنما لم
يؤتوا العلم الذي معه يتمكنون من الإتيان بمثل القرآن. وإن أرادوا أنهم صرفوا عن
الدواعي إلى معارضته فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم. وإن أرادوا أنهم صرفوا عن المعارضة
مع علمهم بها وقدرتهم عليها وتوفر دواعيهم إليها فذلك لا يصح لأنه نقض ما هو من حق القادر
إذا توفرت دواعيه وبطل التفرقة بين القادر والعاجز وذلك محال. وإن أرادوا أنهم
كانوا قبل نزول القرآن عالمين بما يكون معارضة له إلا أنه بعد نزوله سلبهم ذلك العلم
لم يصح ذلك لأن العاقل لا يجوز أن ينسى الأمور العظيمة القريبة العهد مع قرب عهده بها
فإن ذلك يقدح فيما هو من كمال العقل. وعلم الفصحاء بالفصاحة وأسبابها كعلم أهل
الصناعات بصناعاتهم وأحوالها. فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذي أعجز العرب

هو اسلوبه الذي هو عليه. قلنا قد قال به بعض المتكلمين. والحق انه لا عبرة به
لان هذا الاسلوب هو اسلوب كلامهم في خطبهم ومخاطباتهم ولو خلط شيء من الآيات
في شيء من خطبهم لا يشتبه على من لا يحفظ القرآن لان يكون من جملة كلامهم وذلك يدل ان
الاسلوب واحد. فان قيل فاذا كان يشتبه هكذا لدل على انه ليس بمعجز في نفسه
قلنا قد اختلف شيوخنا فقال بعضهم كله معجز وآحاده ليس بمعجز بل يتمكن من
الاتيان بمثله. ومنهم من قال الاعجاز في مواضع مخصوصة. وعندنا ان الاعجاز حتى
في السورة الواحدة من اصغر سورة وما يكون مثلها من آياته لان التحدي وقع بذلك
فلم يتمكن العرب من الاتيان بمثلها وكان ذلك لهم حجة لو اتوا بها فدل على انهم عجزوا
عن الاتيان بمثلها وبما يقاربها كما بينا ان المقارب حكمه حكم المعارض. فان قيل
فان اختلاف العلماء في ذلك دليل على انه لا يقطع على انه معجز في نفسه. قلنا انهم
انما اختلفوا في وجه الاعجاز على اجماع منهم انه معجز في نفسه. وكل من عرف احوال العرب
واحوال القرآن علم انه معجز وان لم يعلم حال هذا الاختلاف او علمه ولا يقدح ذلك
في علمه باعجازه وعدم العلم بوجه الشيء لا يكون سببا لانتفاء العلم بذلك الشيء الا
ان يكون وجود ذلك الوجه دلالة عليه كالوجه في القبح ولهذا نعلم ان تصرفاتنا
افعالنا وانها واقفة على احوالنا من دواعينا وعزمنا وان جهلنا العلة في وقوعها عليها

شبهة اخرى

وايضا فكل ما اختلف فيه المختلفون يعني بانهم يقولون انه معجز
مما يتشبث بها الملاحدة وهو انه لو صح انه معجز وانه كان حجة في امر محمد صلى الله عليه
فانه غير مقطوع على صحة ما في ايدي الناس اليوم منه. وذلك لان الصحابة وهم

الثقلة له وقع بينهم من الاختلاف في سوره وآياته فبعضهم زاد وبعضهم نقص منه
وبعضهم قدّم وبعضهم أخّر • وذلك كما هو ظاهر فيما بينهم واثبتوه في المصاحف
وتلقطوه من افواه الرجال ولم يكن كذلك في زمن محمد صلى الله عليه وآله وجرى بعضهم
على بعض مصحفه الذي جمعه وجرى بينهم هناك من التنازع ما لا يوثق معه به الا
ثم ان ابي حذف بسم الله الرحمن الرحيم من سورة براءة واثبته عبد الله بن مسعود واعظم
القول فيه • واثبت ابي بن كعب في مصحفه الذي كتبه خمس سور الفاتحة والمعوذتين
وسورتي القنوت • واثبت فيه لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما الثالث
ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب • وانكرها ابن مسعود وقال
وهو محو المعوذتين لم يتجاوز فيه ما اثبت فيه • واثبت زيد الثلث الاولى والغى سورتي القنوت
وكتبوا ثلاثة مصاحف لثلثة من قرائهم ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت
ولو كان ذلك مشروعا لكان النبي محمد صلى الله عليه وآله به اولى واليه اسرع ولم يكونوا
كتابا ولا عارفين بالهجاء ولهذا كتبوا الصلاة والزكاة بالواو في اماكن وبالالف في
اماكن ولم يكن منقوطا ولا معجما فربما زاد الشيء وربما نقص • ولما رأى عثمان ما
جمع وقرائته قال احسنتم وفيه لحن ستقومه قالوا وانتهى علم القرآن في الصحابة
الى ستة علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابو موسى وزيد بن ثابت وابي بن كعب وثلثة يأخذون
من ثلثة عبد الله بن عمر وابو موسى عن علي وزيد عن ابي وبعضهم يكثر على البعض ما في مصحفه
حتى انتهى الحال الى ان حرق عثمان مصحف ابن مسعود قال مخافة الاختلاف وجمع الناس
على مصحف زيد بن ثابت • وقال ابن مسعود لو ملكت ما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما

صنعوا المصحف . وان مروان احرق مصحف عمر . وكان عمر امر ان حلالا به في كتاب الله
قال الرجل اقرأنيها ابن ام عبد على غير ما قرأت قال عمر فاقرأها فوالله ان كنا لنجد
دون ذلك وان كنا لنعيب ونطهر . وقال ابن مسعود تركت القرآن وان زيدا لفي صلب كافر .
وقال ايضا عبد الله بن مسعود قرأت سبعين سورة وان زيد بن ثابت له ذوابتان
في الكتاب بالحضرة الصحابة ولم ينكر عليه احد ووقع بينهم من التشاجر والتنازع
فيه ما لا يؤمن معه على صحة نقله . ولا سيما ان هذا المصحف اليوم هو الذي جمع عثمان
عليه الناس وهو مصحف زيد بن ثابت وفيه المنازع من الصحابة من ذكرنا ولا سيما مع
قول النبي صلى الله عليه وآله في غيره ما لم يقل فيه . قال في ابي اقرأكم ابي ولم يقل زيد
وقال لابي بن كعب امرت ان اعرض عليك القرآن . فقال سماني لك ربي قال نعم قال
فبفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون قالوا ولم لا تقرأ بقراءة ابن
مسعود بل عدّ ثم كثيرا منها من الشاذ . وقد قال فيه النبي صلى الله عليه من احب ان
يسمع القرآن غضا كما انزل فليقرأه على قراءة ابن ام عبد . وقال رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد
وكرهت لها ما كره لها ابن ام عبد ولم يقل ذلك في زيد ولا عثمان وهذا المصحف اليوم
جمعهما . وان ابن مسعود كان اقرأ معاذا ولم يأخذ بقراءته . قالوا ولا سيما ان ايثار
عثمان لزيد بن ثابت دون ابي وعبد الله بن مسعود كان عن هوى قالوا الا ان زيدا كان يليك
عن علي ولهذا لم يتابع حتى آل الامر اليه . وكان ميله الى عمر وعثمان وكانا يقربانه
ويستحلفانه قالوا ولهذا ادعى ابي بن كعب على عمر دعوى فجحده عمر فتخاصما الى زيد
فوجبت اليمين على عمر . فلما اراد ابي ان يستحلفه . قال زيد لو اعفيت امير المؤمنين

وكان يبدل حروف القرآن عن موضعه وهو موضع الحكم. وقال له لو ارسلت الى ابيك
ونهاه عمر عن هذا وفيه دليل انه لم يكن ثبته. قالوا وذلك يدل على حيف زيد بن ثابت
وهو الذي جمع القرآن وحمل الناس عليه عثمان وهو الذي في ايدي الناس الى الان فكيف
يقع الثقة به مع هذه الاحوال والتنازع والتشاجر والزيادة والنقصان وانه لم يكن
كتب في زمن محمد صلى الله عليه وآله. قالوا مع ما ذكرنا انهم كانوا يتقولون بالرأي ويعملون به
فلو كان ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه وآله فانه لا يوثق به الان على ما هو عليه.

والجواب عن ذلك ان ما ذكروه معظمه الطعن على الصحابة ونسبة الخلل
والغلط عليهم وذلك لو صح فانه لا يوقع التهمة والظنة في القرآن لان من عرف
الاخبار وبحث عن السير والآثار علم ان القرآن الذي يقرأ الان هو الذي كان في
زمن محمد عليه السلام والتحدي الذي فيه مؤذن بذلك لان التحدي فيه لجميع الامة الى
آخر الدهر فانه هو الحجة لهم وعليهم. فلو كان فيه مدخل او غلط او نسيان
او زيادة او نقصان لكان ذلك من اعظم المطاعن من اهل الفصاحة والبلاغة
الان ممن هو على مثل لغته وهي اللغة التي كان عليها اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
ومن في زمنهم من المخالفين لهم والطاعنين على القراءة. وكيف يصح ذلك وقد ثبت انه كلام
حكيم اراد ان جعله معجزا وحجة الى آخر الدهر ومعتمد الملة الى يوم القيامة واذا
كان هكذا فلا بد ان يحرسه من غيالة الغائلين او غفلة الناقلين او نسيان المحملين الى آخر
العالمين. فاما ما توهموا الاجل اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في العلل مما ذكروه
فذلك لا يقدح فيما ظنوه وذلك لان الله تعالى انزل القرآن على محمد صلى الله عليه في نيف وعشرين سنة

وكلما نزلت آية او سورة قرأها على اصحابه في صلوته ومجالسه وحضره وسفره
ومرحله المهاجرين وخيار الانصار والذين يلونهم من الاندلك ويقرأونها على العوام
في المواسم العظام وحث الجميع على الحفظ له والقراءة من المحافل والمواقف والسابق
واللاحق والزائر الوافد ورغبهم في ذلك وحثهم عليه ويقول لاصحابه خياركم
من تعلم القرآن وعلمه فكانوا يقرؤنه ويتلونه ويفهمون معانيه ويتدارسونه
بينهم وينقلونه الى البلدان والاطراف وكان قد عظم حامل القرآن حتى سارى
الى حفظه الاقران وارسل صلى الله عليه وآله رجالا في القرى ورجالا في البوادي
يعلمون الناس الدين ويدرسونهم القرآن ويفهمونهم الاحكام ليكونوا قضاة فيما
بينهم وولاة امورهم فارسل امير المؤمنين عليا عليه السلم في وجه وارسل
معاذا في وجه وارسل عمرو بن حزم في وجه في رجال كثير من فقهاء الصحابه وقرا
المسلمين وكان في كثير من الاوقات عبادة بن الصامت يقرئ اهل الصفه والمنتشر
القرآن في ثلث وعشرين سنه في الافاق وظهر حتى ميز من غير سائر الكلام ورواه
اهل الصلاح والفساد والعلماء والعوام وكان اصحابه صلى الله عليه وآله شديدي
المحافظه على جميع اموره واحواله وقراته على كثرته ونشاطهم وحرصهم على الاخذ
منه والتعليم للعربيه ولقد حفظوا من احواله صلى الله عليه وآله واخلاقه وطوارقه
ومعاشراته وآدابه واحاديثه وقصصه وسننه ما هو اكثر مما يشتبه الدرس من معيشته
الى وقت مهاجرته الى وقت وفاته ما هو اكثر مما يشتبه الدرس يعلم ذلك الحاضر والباد
والبعيد والقريب والعرب مخصوصون بشدة الحفظ وحسن البيان وكانوا المتميز

لا يعرفون الكتاب ولا يتكلون على المصحف وكانوا أكثر حفظاً وأشد اعتناءً به
وثبتهم على ذلك كثرة العناية والاحتجاج على المعاندة وقوي دواعيهم أيضاً
إلى حفظه ما ظهر وانتشر من فضل حامليه وكانوا يحوزون معالي الأمور وأشرفها
ويكرهون سفسافها وأهل حفظه ووعوه حتى عرفوا من جمعه من الأنصار ومن
حفظه من المهاجرين ومن نعت له السورة أو السورتان ومن أصحاب الحروف
والذين أقرأهم الرسول عليه السلام ولذلك قال أبو ذر لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه
وما يقلب طائر جناحيه في السماء إلا وعندنا منه علم وذلك يدل على شدة حفظهم
وعلى اعتناء النبي صلى الله عليه وآله بتعليمهم وكل ذلك معلوم باضطرار لمن عرف
الأخبار وبحث عن السير والآثار الأثر أنهم قالوا أول ما نزل من القرآن بمكة اقرأ
باسم ربك الذي خلق وأول ما نزل من القرآن بالمدينة البقرة وآخر سورة نزلت سورة
براءة ثم لم يمنعهم ذلك أن يكتبوا الترتيب على خلاف التنزيل فجعلوا البقرة أول السور
في الترتيب وسورة اقرأ من آخر الترتيب وحتى أنهم عرفوا وقت كل آية نزلت والقدر منها
ومكانها وأن أمر جبريل رسول الله صلى الله عليه وآله أن يضعها فأجمعوا أن مدهامتان
آية على قصرها ولم يلد ولم يولد آية وقالوا إن آمن الرسول إلى آخر السورة على طولها
آية وإن آية الكرسي آية وكل واحد منهما أضعاف الضرب الأول وهذا يدل على
كثرة الحفظ وحتى بلغ من حفظهم أنهم عرفوا كل آية نزلت قبل وهي في القراءة بعد كقوله
بل تأتيهم بغتة نزلت قبل قوله حين لا يكفون عن وجوههم النار وهي بعدها في القراءة ❁
وقالوا والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم نزلت قبل قوله يتربصن

بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وهذه بعدها ناسخة لها • وإن قوله براءة من الله ورسوله
إلى الذين عاهدتم من المشركين • نزلت بعد ما نزل إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم
والأولى في القراءة قبل • وقال النبي صلى الله عليه وآله أتاني جبرئيل فأمرني أن أضع آية كذا
من طه في كذا من السورة بعد السورة وهي في القراءة قبلها وهذه الأمور كلها وأجناسها
مما لا يحصى تدل على شدة ضبطهم وشدة حفظهم وأنهم ما بدلوا ولا غيروا • فأما
إنكارهم الكتابة في المصحف فهو من المحال فإن كتب الله المنزلة ما زالت تكتب وتحرس
في المصحف ليكون أعون للضعف والعجز وكان فوق المشافهة وأحفظ للنسيان وغير ذلك
من المصالح التي لا يعلمها إلا الله • ومن المعلوم أنه كان له صلى الله عليه وآله كاتب الوحي
وأن القرآن كان يكتبه له كتبة • ومنهم منافق كابن أبي سرح ومنهم من عاند الحق كمعاوية
وقال زيد بن ثابت نسمع بحجرة رسول الله صلى الله عليه وآله نؤلف القرآن من الرقاع
إذ قال طوبى للشام • قلنا يا رسول الله لم قال لأن الملائكة باسطة أجنحتها عليها
وفي قوله سبحانه وتعالى ما يكفي قال تعالى رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب
قيمة • وقال كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة وقال في رق منشور
وقال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال تلك آيات الكتاب وهذا أكثر بيان أنه لا استنكار
في كتابته • وأيضا فإن الصحابة أجمعت على ذلك وإجماعهم حجة على ما بيناه • فأما
قولهم إنه لم يكن كتب في زمنه فذاك لا يصح لأن كتابته صلى الله عليه وآله وكتابته
في زمنه في القصص والعهود وغير ذلك كانت ظاهرة مشهورة وليس يطعن به إلا جاهل
أو معتوه • فأما تهمة عمر في جمع الناس على مصحف فذاك لا يصح فقد كان

مجموعا في المصحف في زمن ابي بكر وعمر ولذلك قالوا مصحف عبد الله ومصحف ابي وقد
قيل ان ابا بكر دعا زيد بن ثابت وقال انك رجل شاب وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله
صلى الله عليه فاجمع القرآن واكتبه. وكذلك ما روي ان عليا عليه السلام اقام
منفردا في بيته حتى جمع القرآن بستة اشهر او ما يقارب ذلك. وكان ذلك مما اغنى
به عن الوصول الى اجماعهم حين اشتد والامر عليه في زمن ابي بكر. والعلم بكتابتهم
للمصحف واجماعهم عليه ضروري. والعلم بانه على ما كان عليه من النبي صلى الله عليه
حفظا في صدور الرجال ضروري. فاما ما يروى من اختلافهم في السور.
هو اختلاف في انه هل يكتب ام لا بل هو مثل ما يحفظ من كلام الله المنزل على رسوله صلى
الله عليه وآله وليس يكتب وابن مسعود كان يقول المعوذتان انزلتا ليحفظا ولا
ليكتبا وان حكمهما في قراءة الجنب لهما ومس مكتوبهما بخلاف غيرهما من القرآن وان
سورتي القنوت بخلافهما. وأبي ذهب الى غير هذا وكذلك ما روي من اختلافهم في
التسمية هل هي من الفاتحة او ليست منها او هي من كل سورة ام لا ولم يختلفوا
انها آية من سورة النمل ومن القرآن. وما روي انه كان فيه الشيخ والشيخة وان
لبعضهم ليت فيه لو كان لابن آدم واديان من ذهب فذلك لا يضر لانه يحتمل انه كان
قرآنا ثم نسخ تلاوته وكتبه في المصحف وحكم كتبه وحكم القراءة في الجنب والحائض وعن
ذلك والصحابة قد اجمعت على هذا المعروف الان من المصحف في ايدي الناس بحيث
لم يوقعهم بعد ذلك تنازع ولا اختلاف. وليس اختلافهم وتنازعهم في اول الامر
يبطل اجماعهم بعد ذلك. مع انا قد بينا انه خلاف لا يضر. فاما القراءات

فلا يصح الاختلاف فيها لانه نازل كله من الله تعالى . فاما الشواذ وما روي
عن ابن مسعود وغيره وقد وقع الاجماع على انه لا يكون حكمه حكم هذا المكتوب المحروس
الان في انه يكتب ولا في انه يقرا ولا في الجنب والحائض وغيره . وان كان افضل احواله ان يكون
مثل اخبار الاحاد المروية عن النبي عليه السلم في جواز العمل عليه ووجوبه وعلى الجملة
فلو جوزنا فيه الزيادة والنقصان او التغيير عما كان عليه في زمان النبي عليه السلم مع كثرة
القارين والمقرين وتلاوتهم له في الصلوات وما يتهجدون به اناء الليل واطراف النهار وكثرة
الحفاظ واجتماعهم على تلاوته . وحرصهم على حفظهم وكثرتهم واتساع بلادهم ثم لم
يظهر هذا النقصان والزيادة ولا التغيير لادى ذلك الى ان لا نثق بكثير من اخبار الملوك
والبلدان ومكة والمدينة والعراق ولا بما يقتضي ذلك من الاخبار المتواترة لان
الدواعي الى نقل ذلك كله على حد واحد والعلم يدرك على حد واحد ان لم يكن الدواعي
الى نقل القران على ما كان عليه في زمن النبي عليه السلم اكثر واعظم والامر فيه اظهر
فلا يصح ما ينسبه هاولا الملحدة من الالحاد . ولا ما يقوله الرافضة وينسبونه الى
اصحاب رسول الله صلى الله عليه من التحريف والتغيير الذي لا يعقل ولا ياتي منهم وان
قلت ديانتهم لاجتماعهم على تعظيمه . وتكاثفهم على حفظه كما تقدم وكيف وهم خير امة
اخرجت للناس وقد شهد القران انه جعلهم الله تعالى امة وسطا ليكونوا شهدا على
الناس فالله تعالى ائتمنهم على التبليغ لهذه الملة الى من بعدهم وكيف يصح نسبة
الخيانة اليهم . وكيف يجوز من النبي صلى الله عليه واله وقد قال الله تعالى له يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس

ان تفرط في تبليغه وحفظه من لا يلزم بقوله الحجة فلا بد ان تكون نقلته الى
الطائفة الوافرة ليبلغوه الى امثالهم على ما هو عليه . ولا سيما مع ضمانه له تعالى بقوله
ان علينا جمعه وقرآنه وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه وغير ذلك مما تكفل الله تعالى به . وما روي عن عمر انه
كان يثبته بشهادة رجلين من الرجال وقبول باطل الا ان يكون عن حين احتياطه لعلمه بضرورته
كما يثبت الواحد منا الابيه الى ان يسمعها من الواحد وعلم ضرورته ابهام القرآن
ويفرق ما ينقصها ان كان من زيادة او نقصان من القاري او غيره ولا امتناع في ذلك
ولا نقص فيه . فاما طعنهم على الصحابة وما ينسبونه اليهم فليس هذا موضع الكلام
ولعله يأتي عليه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى . فان قيل وكيف يصح الاستنباط من
الناس تفسيره والتفهم لمعانيه وذلك مما لا يمكن فيه القياس ولا الحكم بالعقل ولا
كان العقل والقياس حاصلا في التنزيل وقد ثبت ان النهي وارد عن ذلك من النبي صلى
الله عليه واله واصحابه وانهم جعلوا ذلك كالغيب الذي استأثر الله تعالى بالعلم به
وكالشيء الذي لم يطلع عليه سوى من ارتضاه من رسول والرسول لا يطلع عليه الا
من اختاره من وصي يمر لذلك الى الاجر الابد . فلا ينبغي ان يرجع في معرفة معناه الا
الى الائمة فقط دون غيرهم ولهذا ان من مضى من الصحابة لم يتكلفوا الاستنباط
لذلك . الا ترى ان ابا بكر حين سئل عن ابّ فيه قال اي سماء تظلني . اي ارض
تقلني ام اين اذهب اذا انا قلت في ابّ من كتاب الله تعالى ما لا اراد الله . ولذلك

ضرب عمر صبيغ بن عسل على ام راسه وحرم كلامه. وانما ساله عن النازعات غرقا
ولذلك قيل لم يكونوا الشي من العلم اكره منهم للتفسير. وكذلك عمر لما راى عبد الله
بن عباس واجما فقال له ما لك يا ابن عباس فقال ان رجالا في المسجد يتساءلون عن
معاني القران قال وقد فعلوا اما والله لان كنت لاكتمها الناس انهم متى نظروا
فيه اختلفوا ومتى اختلفوا ضرب بعضهم رقاب بعض. قالوا وقد روي ان النبي صلى الله
عليه واله خرج على اصحابه وهم في شي من امر القران فغضب وقال لا تضربوا القران بعضه ببعض
لتتم ما هنا في شي وانما هلك من كان قبلكم بهذا وشبهه. وهذا ابين دلالة على انه ينبغي ان
لا يرجع في معناه الا اليه ثم الى الامام بعده وهو وصيه. ولهذا كان يسر الى وصيه
ووصيه كذلك يسر ذلك المعنى وهو الباطن الى الامام بعده لانها غنوص ولا يثبت
بالحديث ولا بالنظر والذين طلبوا التفسير لم يخطوا في انهم طلبوا معنى غير ما في ظاهره
لان ظاهره متناقض وباطنه واحد ولكن علمه عند الامام. والجواب عن هذه الشبهة
ان المانع من تفسير القران ان اراد بذلك ان لا يرجع الى ما يفيده في تعرف الاحكام منه
فهو طاعن على الاسلام لان من عرف الاخبار وبحث عنها اقل بحث علم ان النبي صلى الله عليه
كان يوجب الرجوع الى القران في تعرف الاحكام وقد قال تعالى تبيانا لكل شي. وقال
افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وقال هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
وذلك معلوم من ضرورة الدين فالقائل بخلافه خارج عن الاسلام جملة. وان قال بانه
يرجع اليه ولكن يحتاج الى التفسير النبي او الوصي مع انه عليه ان يعرف معناه وان يدرك
مراد الله تعالى فهو قول باطل لان جملته حسب حكم النبي والامام فلا معنى للاحالة عليهما

كما لا احالة عليهما فيما لا نعلم بالقرآن. وان كانت الاحالة عليهما الا ان له باطنا
لا نعلمه غيرهما فهو قول باطل لانا قد بينا انه معجزة تحدى بها العرب ولا يصح ان يكون
تحدى بها الا وهم يعرفون معناه ويفهمون مراد الله بهذا الكلام وان كان لم يظهر
لهم معناه كيف يظهر فيه الاعجاز وهل ذلك الا جار مجرى التحدي بالهذيان الذي
لا يعرف المتحدى معناه فلا يدري انه الامر احد به او من اخبره به وذلك عبث لا فائدة
فيه وكان ذلك من اكبر المطاعن لان لهم ان يقولوا هذا كلام لا فائدة تحته ولا معنى
نتأوله بما نعرفه. وايضا فيقال لهم وبماذا تعرف لما علمكم باطنه فان قالوا بما
يدل عليه الظاهر او بما لا يدل عليه الظاهر من قول ابن الخطاب. قلنا هذا يبطل بكل احد
ممن يعرف لغة القرآن وهي اللغة العربية لان يعرف به معنى القرآن وهو الذي يعتمد عليه اهل
التفسير فانهم لا يرجعون الا الى ما يدل عليه ظاهره كما يفهم الواحد منا مراد غيره بما
يدل عليه ظاهر لفظه ويكون معنى تفسيره لغيره انه يخبره ان لفظه يدل على ان مراده
كذا وهذا هو التفسير من غير حاجة الى الامام. وان قالوا لا نعرف باطنه الا بامام
آخر. قلنا فذلك يؤدي الى ما لا يتناهى وهو يعود على اثبات الباطن الذي يعولون عليه
بالنقض والابطال. وان قالوا انتهى الى تعليم الله له. قلنا فالله تعالى لا يعلم اول امام
الا بخطاب فالذي به يعرف معنى ذلك الخطاب وباطنه به يعرف غيره فانه لا يزيد على غيره فيما يعرف
به معنى الخطاب. وايضا فان هذا لا يعجز كل مبطل ان يدعي في باطله انه حق وان
له اماما يثبت باطنه ثم يدلون ما يثبت من الباطل في الباطن مما لا دليل عليه. وكان يمكن
خصومكم ان يقولوا في كل اية يأتون لها بباطن ان لها باطنا غير هذا نعرفه من امامنا. بل
يمكنا ان يقول فيما يدل عليه حقيقته انه الباطن دون ما ذكرتم لان الامام والنبي

عليه السلام قد احالا على ذلك بل هذا هو الصحيح الا انه ليس هو الباطن الذي تعولون عليه
وقد قال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفيه دلالة انه كاف بغير
امام وانه يعرف معناه بكل من عرف لغته وحقائقها ومجازها وقرائن الخطاب التي
اقترنت به من العقليات والشرعيات والوضعيات. وايضا فانه تعالى لو كلفنا الرجوع
الى القران ولا طريق لنا الى معرفته الا بالامام الذي لا نعرفه ولا ندري به لكان تكليفا
لما لا نطيق وهو قبيح والكلام في تكليف الامام كالكلام في غيره. وايضا فليس بان
يحملوه على الباطن الذي تريدونه اولى من ان يحمله مخالفهم على موافقة مذهبه ويجعله
باطنا له اذا كان لا يرجع الى ما يفيده لفظه. بل كان يجب ان يكون من يذهب الى ما يفيده
لفظه اولى ان يكون هو باطنه لان يشاهد له. وبعد فاذا كان العلم بالباطن
يزيل الخلاف فلم اختلفتم فيه ولماذا اختلف الباطنية في البواطن التي يأتون بها في كل زمان على
اجتهادهم في الاتفاق والتوصية منهم واخذ العهود على ان لا يفعل ولا يفشي فيخرج من الكتاب
لقوم خلاف ما اخرجه لاخرين فينبهوا على موضع الخلل والخطا والله الهادي

شبهة اخرى قالوا وكيف يصح القول بان القران هو الغاية في الفصاحة ونهاية الاعجاز
وفيه من التكرار الكثير ما لا خفاء به ولا معنى لحكمته مما قد اغنى عنه بعض ما اتى به
وهذا يدخل في باب الهذر والعبث ولذلك بان فيه من الترديد والتطويل في القصص وغيرها
ما لا فائدة تحته سوى ما يستعمله اهل الخرافات والمضحكين نحو تكريره لقصة موسى
في عدة سور وكذلك غيره من الانبياء عليهم السلام. ونحو قوله فباي الاء ربكما تكذبان
وقوله ويل يومئذ للمكذبين. وقوله لا اعبد ما تعبدون **والجواب** عن ذلك

لان جعله الله تعالى من قبيل الخرافات مما لا فائدة تحته كلام مستحيل عن الذي اوتي على
رب العالمين سيما اولا ان يرجع معه الى الكلام في التوحيد والعدل وانه عز وجل لا يجوز
عليه العبث ولا السفه ولا ان يتكلم بما لا فائدة تحته فاذا احكم ذلك وعرفه قلنا
انه تعالى انما كرر ذلك لفوائد معروفة عند اهل العلم. منها انه انزل عليه القرآن
في مدة معروفة طويلة وكان يقرن منها للرسول عليه السلام ما يقوي به صدره من كثرة
خلاف قومه وتكبرهم عليه في كل ما اصابه ذلك او قصص الانبياء عليهم السلام على وجه
التسلية له والتذكير ولهذا قال وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به
فؤادك فهذه فائدة. وفائدة اخرى وهو انه قد يقص عليه القصة كاملة فيزيد فيها
في مواضع اخر ويجدد ذكر ما كان قد ذكره مع الزيادة ليكون اقرب الى معرفة القصة
على وجهها. وفائدة اخرى وهو ان القرآن ورد على طريق الاعجاز بالنظم فاذا كرر
القصة الواحدة وصرفها على وجوه من الترتيب في التقديم والتأخير والزيادة والنقصان
تبين بذلك مرتبته العالية في الفصاحة. وفائدة اخرى وهو ان يقصد بذلك
تأكيد المعنى بالتكرير نحو تأكيد التقريع والتوبيخ في قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان أي لنف
تقع المعصية مع النعم وكلما عدد نعمة ذكر ذلك للتأكيد وهو ان ذكره عقيب قوله
هذه جهنم فان التذكير بها نعمة من حيث انه يبعث على ترك المعصية والخلوص الى النعمة
بالثواب. وكذلك الكلام في المرسلات. وفائدة اخرى وهو انه يريد
بذلك المعاني المختلفة نحو قوله لا اعبد ما تعبدون فانه اراد لا اعبد اليوم ما تعبدونه
اليوم ولا انتم عابدون في المستقبل ما اعبده اليوم ولا انا عابد فيما مضى ما عبدتم

فيما مضى • وأيضاً فلو كان ذلك معيباً عند أهل البلاغة والفصاحة لكان من أعظم الحجة
للعرب وكانوا يطعنون به فهم أعرف باللغة منا ولكان الطاعنين مع شدة عداوتهم
كما تقدم فلم يعيبوا القرآن بشيء من ذلك • وذلك لأن لغتهم مشتملة على التكرير والتطويل
والإيجاز في حال التقصير وبهذا أبطل قولهم أن فيه ما ليس فيه فائدة ولا يعرف له معنى
ولا هو من لغة العرب نحو سجيل واستبرق والزقوم لأن ذلك لو صح لكانت العرب أولى بالطعن
بذلك ولا سيما مع ما سمعوا من قوله تعالى قرآناً عربياً غير ذي عوج وأطلقوا أنه بلسان عربي
مبين هذا على أنه يجوز اتفاق لغة العرب والعجم فيما ذكروه فلا معنى للطعن به فهذا هو
الكلام على من يطعن عليه من جهة المعجزة • وأما من يطعن على النبي صلى الله عليه
من جهة الشريعة فهم أصناف البراهمة واليهود والنصارى • أما البراهمة
فقد بينا الكلام عليهم وأنهم أبطلوا الشرائع ونصوا قبحها وقد بينا أنها موافقة
لما في العقول • وأما من طعن في نبوته صلى الله عليه من جهة الشريعة والملة وهم
اليهود والنصارى فعظم طعنهم وخرج البعض منهم إلى إنكار النسخ والكلام فيه يقع في
أربعة مواضع أحدها في حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ والثاني في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والرابع في سائر حجج المخالف وإبطالها
أما الموضع الأول فالنسخ هو إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخيه عنه وقلنا
مثل لأن إزالة نفس الحكم يكون بداء فإن البداء لا بد أن يتحد فيه الآمر الناهي والمأمور
المنهي والفعل الذي تعلقا به والوجه الذي يقع عليه وزمانه إن كان ومكانه

وقولنا الشرعي لان زوال العقلي لا يكون نسخاً • وقولنا بطريق ليدخل فيه الدلالة والامارة
فانهما مداخلان في النسخ جميعاً وقولنا الشرعي لان زوال ذلك بالعقل نحو العجز وشبهه لا يكون
نسخاً • وقولنا مع تراخيه احتراز عن المقارنة لانها لا يكون نسخاً نحو التقييد كصفة او
شرط او استثناء على ما بيناه في كتاب التكميل وكتاب تحرير الادلة مفصلاً • واما
الناسخ فانه قد يستعمل بمعنى المعتقد للنسخ وبمعنى الحاكم بذلك وهو الله تعالى وبمعنى الطريق
الناسخ وهو الطريق الشرعية المزيلة لحكم شرعي مع تراخيها عنه وبمعنى الحكم الذي
حصل بدلاً عن المنسوخ كما يقال صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء الذي هو بدل له • واما
المنسوخ فهو يستعمل تارة في الطريق الشرعي الذي ازيل حكمها بطريق شرعي مع التراخي
نحو قولهم بان آية الحبس في البيوت منسوخة لما رفع حكمها وتارة يستعمل بمعنى الحكم
الشرعي المزال بطريق شرعية مع التراخي • واما الموضع الثاني وهو في حكاية
المذاهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه يجوز نسخ الشرائع عقلاً وشرعاً وهو مذهب سائر المسلمين
الا ما حكي عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني انه لم ينسخ شيء من القرآن والخلاف في ذلك مع
اليهود وهم على فرق ثلاث فرقة يقال لهم العنانية اصحاب عاني بن داود والمالكية منسوبون
الى مالك تلميذ عاني وغيرهم ويجمعهم الاقرار بنبوة موسى ويوشع وايجاب العمل بما في
التوراة وانكار نبوة محمد وعيسى عليهما السلام ومنهم من يقول بالتوحيد ومنهم من يقول
بالتشبيه • واختلفوا في النسخ فمنهم من منع منه عقلاً ومنهم من منع منه شرعاً ومنهم
من منع منه في شريعة موسى ومنهم من جوزه وقال بان محمداً اثبت الديانات بالمعجزة وهم فرقة
من العنانية • وحكي عن شرذمة منهم ان محمداً رسول الى العرب واتفقوا على البعث

والجنبه وللنار ودوا بهما • واختلفوا فيهم من قال بعث الكل ومنهم من قال بعث
من احتج عليه بالرسل ولهم شرايع في النكاح والطلاق والعده والبيع والحدود والوصايا
والمواريث • ولا يجوز النكاح عندهم الا بولي وبينة شهود وخطبة ومهر ماتي درهم
للبكر ومايه للثيب والوضو عندي يغسل يديه ثلثا ثم وجهه ثلثا ثم ذراعيه
غسله واحده ثم يستنشق مره ويستنشق ثلثا بيده اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا ثم يمضمض
ثلثا بيده اليمنى ويغسل يده دفعة واحدة ثم يتمسح استنجا نظيفا ثم يغسل رجليه الى
فوق الكعبين ويبدا برجله اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا وقد تم الوضو ولهم صلوات
في اليوم والليله وجماعتهم لا تتم الا بسبعه سوى الامام ويستعملون الصلاة على
شرايط وعليهم فرايض وسنن في يوم السبت ثم من الاعمال اما اذا عملها يوم السبت
استوجب القتل وعليهم الصيام وصومهم من غروب الشمس الى غروب الشمس وعليهم الغسل
من الجنابه والحيض وغسل الميت ويتحرون الحايض غايه الاحتياط وذكر باطر فامن اقوالهم
لما يتعلق به من الصلاح عند ما لهم لانهم يتحرون بالعلم وان احدا لا يعلم غيرهم
واما الموضع الثالث وهو في الدليل على قولنا وفساد قولهم • فالذي يدل على ذلك
العقل والشرع اما العقل فلانه يجوز ان يكون في النسخ مصلحه وان لا يكون فيه وجه
من وجوه القبح وكل ما هذه حاله فانه يجوز وروده • وانما قلنا بانه يجوز ان يكون
فيه مصلحه فلان المصلحه راجعه الى فعل الدواعي والصوارف والعقل يجوز ان يكون
في ادعا النا ما يدعونا الى الطاعات فيتعبد بالتعلق بها وفيها ما يصرفنا عن الطاعات
في ذلك الوقت فيها ما نهاه • وكما يجوز ذلك يجوز ان يكون ما علمنا ذلك الوقت

الى الطاعات فانه في غيره من الاوقات نصرفنا عنها وما كان ضارا فانما فانه يدعونا

او غيره في الوجهين جميعا ويجوز ان يختلف ذلك بحسب الاماكن والاعيان كما جاز ان يختلف بحسب

الازمان وهذا انما نعلم ضرورة لتجويز العقل له • واما قلنا بانه لا يجوز ان لا

يكون فيه وجه من وجوه القبح فلان اكثرها قد نعلم انه يجوز انتفاؤها عنه من كونه عبثا لانه

معقول الغرض او جهلا او ظلما ولا تشتبه الحال في شي الا في كونه كذبا او امرا بقبيح او نهيا

عن حسن وذلك لا يصح لانه لا يصح ان يخرج عن بعض المصلحة الا اذا تغيرت لان الله

تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يامر بما نهى عنه الا على انها تغيرت المصلحة فصار حسنا فهاهنا

امر به امرا بالحسن • وكذلك لا ينهى عما كان امر به الا اذا علم انها قد تغيرت المصلحة

ولا يصح ذلك الا فيما يتغير به المصالح والاحكام فاعدا النسخ • واما قلنا بان

ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بيانه فثبت بذلك الوجه الاول العقلي • واما الوجه

الثاني الشرعي فهو ان نسخ الشرائع قد وقع فلولا انه حسن منه تعالى لما وقع • واما قلنا

بانه قد وقع لان من الظاهر عندهم انه كان في زمن ادم عليه السلم اباح الله تعالى لولده

ان يتزوج احد البطنين من الاخر وحرم ان يتزوج الواحد اخته التي ولدت معه في بطن

واحد ثم صار ذلك حراما بعد ذلك ثم في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند

خروجه من الفلك اني قد جعلت لك كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت

ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه • وحرم الله تعالى على موسى وبني اسرائيل

كثيرا من الحيوان • وكان الجمع بين الاختين مباحا ليعقوب وقد حظره الله تعالى في زمن

موسى ولم يحظره من قبل • وامر الله تعالى موسى وبني اسرائيل اذا عبروا نهر الاردن

ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيبال • فلما جاز بنو اسرائيل الاردن بنى يوشع بن نون
هذا المذبح الذي امر الله به موسى في جبل عيبال ووضع بنو اسرائيل عليه القرابين وبنى
يوشع بن نون بيتا لله في ذلك المكان وسماه شيلوا ومكث بنو اسرائيل اربعمائة سنة
واربعين سنة يحجون الى ذلك البيت والمذبح وهو قبلتهم التي يقصدون اليها ولو ان رجلا
حج في تلك السنين الى موضع بيت المقدس لكان ضالا عندهم • فلما مضت تلك المدة عادوا
يصلون الى الصخرة والى الالواح وهم مقيمون في البلاد ثم اوحى الله تعالى الى نبي من انبياء بني اسرائيل
ان يبني له بيتا في موضع الصخرة من بيت المقدس • فلما انشاه اوحى الله اليه كيف ابنيت
الذي بني هذا البيت لانك سفكت الدماء ولكن يبنيه سليمان فبنى سليمان ذلك البيت وحج
اليه بنو اسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي امر الله تعالى به موسى وبناه يوشع بن نون وهذه
احكام النسخ ولسنا نقول بان النسخ الا هكذا • وورد النسخ ايضا فيما قد اقررتم به لفظ
التابيد في التوراة ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب
اذنه ويستخدم ابدا • وقال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة • وقيل في البقرة التي امروا
بذبحها ان تكون ذلك لكم سنة ابدا وانقطع التعبد بذلك عندهم • وامروا في قصد دم
الفصح الذي يعيدوا ان يجعلوه على ابوابهم ويذبحوا الحمل وياكلوا لحمه ملهوكا ولا تكسر
منه عظما وتكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد عندهم بذلك • وفي السفر الثاني
قال الله تعالى قربوا الي كل يوم خروفين سنة خروف غدوة وخروف عشية بين العارب
قربانا دائما ثم زال التعبد به • فاما في شريعة محمد فالنص من القران على نسخ القبلة
وقد كان صلى الله عليه وآله متوجها الى بيت المقدس ثم نسخ باستقبال القبلة • وكذلك

نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين • وكذلك نسخ الحبس في البيوت على الزانيات
ونسخ أن تكون العدة حولا بأربعة أشهر وعشر • ونسخ الصدقة عند المناجاة وغير ذلك
مما هو معلوم مشهور نطق به الكتاب الكريم فثبت أنه قد وقع النسخ في الشرائع المتقدمة
والمتأخرة وفي شرائع بني إسرائيل • وإنما قلنا إنه لو لم يكن حسنا ما وقع لأنه قد ثبت
أن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا يجوز عليه القبيح فثبت الموضع الثالث • وأما الموضع
الرابع وهو في شبه المخالفين والجواب عنها فاحتجوا بأشيا منها **شبهة**
قالوا لو نسخ تعالى شيئا من الشرائع لكان بدا ولو جاز البدا عليه تعالى لكان قد ظهر له ما كان
خافيا أو خفي عنه ما كان ظاهرا وذلك لا يجوز **والجواب** عن ذلك أن النسخ
ليس من البدا في شيء لغة ولا شرعا • أما **اللغة** فلأن النسخ في اللغة هو الإزالة
والبدا في اللغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذان
أمران متباينان فكيف يقال بأن النسخ هو البدا من جهة اللغة • **فأما** من جهة عرف
الشرع فإن النسخ هو إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي على وجه التراخي وهذا
يقتضي تغاير الفعلين اللذين تعلق بهما الأمر والنهي أو تغاير المأمورين ولا بد مع ذلك
من الوقت وتراخيهما وهذا خلاف البدا فإنه لا بد أن يكون الآمر الناهي واحدا والمأمور
المنهي واحدا والفعل المأمور به المنهي عنه واحدا والوجه واحدا والوقت
واحدا والمكان واحدا ثان إن أحدهما ليس هو الآخر • يبين ذلك ويوضحه أن النسخ
جار مجرى التخصيص بالاستثنا بمنزلة أن يقول تمسكوا بالسبت إلا أن يأتيكم محمد ومنزلة
التخصيص بالغاية كأنه قال تمسكوا بالسبت أبدا إلى أن يأتيكم محمد لما علم أنه مصلحة

في ذلك الوقت قبل محمد وقبّا بعد بعثته في تلك الازمنة الى آخر الدهر فلمّا انه يجوز
التخصيص وتعقل ما كان منفصلاً كذلك النسخ فانه قد كان علم تعالى انه انما يأمر بالتعبد
بتلك الشريعة الاولى الى وقت مخصوص ثم ينهى عنها لاجل المصلحة المتعلقة بذلك
وليس لقائل ان يقول فيه وجه قبح وهو انه اغرا باعتقاد الجهل • لانا نقول قد قال
بعض اصحابنا لابد من الاشعار • ولا شك ان ما في التوراة من البشارة بمحمد صلى
الله عليه وآله فيه غاية الاشعار بانه اذا جاء بنسخ الشريعة يجب ان نطيعه وكانه
قال تمسكوا بالسبت الى ان يأتيكم محمد صلى الله عليه وآله • وعلى هذا اتفاق مسلمنا
لليهود ان قلتم ان موسى اراد ان تمسكوا بالسبت وان جاءكم نبي صادق بالنهي عنه فذلك
لا يصح لان فيه تكذيبا للصادق وذلك لا يجوز على موسى عليه السلم • ولئن قلتم انه اراد
ان تمسكوا به الا ان يأتيكم نبي صادق بالنهي عنه فهو غير مبطل لما قلناه وعلينا
الدلالة على ان محمدا نبي صادق بما قد تقدم • ومنها **شبهة** قالوا ان موسى
عليه السلم قد اخبر ان شريعته لا تنسخ بقوله تمسكوا بالسبت ابدا **والجواب**
عن ذلك انا ان سلمنا هذا الخبر فمعناه ما تقدم من الزام التمسك به الى ان يأتي شريعة
ثابتة ناسخة عنه • وان لم نسلم ذلك فوجهه انا اذا دللنا على نبوة محمد صلى الله
عليه وآله بما تقدم لم يصح ان يعارض مثل هذا الخبر بل اذا كان هذا الخبر يقتضي ان لا نتبع
محمدا صلى الله عليه وآله كان هو الباطل لان المعجز الذي ظهر على يديه معلوم وهذا
الخبر غير معلوم ولا يجوز اطراح المعلوم للمظنون • وان امكن تأويله وصح الخبر وجب
تأويله وقد بينا انه يمكن تأويله على ما ذكرناه • فان كان صحيحا عند اليهود كان

الغرض أن يتمسكوا بالسبت ما لم يأتهم نبي صادق بالنهي عنه • ثم يقال لهم إنا قد
بيّنا فيما قد سبق أن في التوراة النسخ فما أنكرتم أن يكون أمر بذلك ثم ينسخه لمحمد صلى
الله عليه وآله • فإن قيل فإنه مقرون بالتأبيد • قلنا يجوز نسخ الأمر المقيد بالتأبيد
لأنه يجوز تخصيصه والنسخ نوع من أنواع التخصيص • وأيضاً فإن لفظ التأبيد فيه
لم ينقل بالتواتر لأن الخبر في نفسه مشتبه والنصارى مع إقرارهم بالتوراة وفرط اهتمامهم
لها وتعظيمهم لموسى لا يروون ما ادعيتم من السبت في التوراة وإذا كان غير معلوم
لم يجز الاعتماد عليه لأن مسألة النسخ مما لا يجري فيها إلا الأدلة المعلومة وأيضاً
فإن من اليهود فرقة لا يعتمدون في إنكار نبوة محمد بامتناع النسخ ويقولون بأن السبت
لا ينسخ مشتبه غير محقق • وأيضاً فإذا ثبت أن العقل يقتضي جواز النسخ والشرع لا يمنع
منه جاز نسخ السبت وقد ذكرنا في كتاب التكميل ما هو أكثر من هذا من الأدلة المبطلة
له وبسطناها هناك • وأما من أنكر نبوته صلى الله عليه وآله لأنه لم
يأت بمعجزة فالذي دللنا به على نبوته يبطل ما قالوه • وأما قول من قال بأنه
رسول إلى العرب فالحجة عليه أنه إذا أقر بأنه نبي صادق رسول كان إلى العرب أو إلى
غيرهم وجب أن يكون قوله حقاً وكتابه الذي جاء به حقاً وقد ثبت أن كتابه يشهد
بأنه رسول إلى الكافة • قال تعالى قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً وقال وما
أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً • ولهذا تحدى الإنس والجن فقال قل لئن اجتمعت
الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً
وعلى الجملة فإنه يعلم من دينه ضرورة أنه رسول إلى الجميع للناس ولا ينفع قول من

فان بثبوته وبقي ان يلزم شريعته • فان قيل وكيف يمكنهم معرفة معجزته وهم
لا يعرفون اللغة العربية ولا مقدار فصاحة القران • وانها بلغت حدا يعجز عن مثلها
العرب • قلنا ان معجزاته صلى الله عليه واله على ضربين • احدهما يعرف كونه
معجزا لكل عاقل سوا كان عربيا او عجميا وسوا كان مشاهدا لها او عالما بالاخبار
المتواترة وهي ما عدا الاعجاز في القران ونحو ما ذكرناه من ساير معجزاته عليه السلم •
وثانيهما القران وما جرى مجراه ايضا الا ويمكنه ان يعرف كونه معجزا وان اختلف
طريق المعرفة لذلك • فالعرب الذين لغتهم لغة القران يعرفون كونه معجزا بانهم عجزوا
عن الاتيان بمثله ضرورة ومن عداهم من العجم في زمانهم ومن ساير العرب في زماننا يعلم
انه معجز لتواتر الاخبار بان العرب كانت عجزت عن الاتيان بمثله على علو فصاحتهم
وتحديهم بها وشدة عداوتهم له وهذا طريق لكل الامة الى اخر الدهر فلم
يتم للعجم من ذلك ما يلزم العرب بهذا في هذا الموضع والله الهادي ويتم
الكلام في النبوات بحمد الله ومنه

القسم الرابع من اصول الدين الشرايع

والكلام منها يقع في ثلثه مواضع احدها الكلام في طرق الشريعة
وثانيها الكلام في اقسام الشريعة • وثالثها الكلام في كيفية التعبد بها
الحسنة
اما الموضع الاول وهو في طرق الشريعة الحسنة • فاعلم ان الشرايع مصالح
فانها ان وجب الانسان بالعبادات منها على وجه الشكر لله من حيث ان العبادة هي غاية

الخضوع والتذلل والتعظيم للمعبود ولن يستحق تعالى ذلك الا لكونه منعما باصول النعم كما
تقدم ولا يمتنع كونها شكرا لله ان تكون مصالح للعباد والا لم يكن كونه شكرا لها بان يختص
مخصوصا
بان لا يكون بفعل ولا بترك اولى من ترك لولا انه يتعلق المصالح فان الشكر انما يتعلق بهذا
الفعل المخصوص دون غيره الا ترى ان الشكر انما يتعلق بما ينبي عن التعظيم من الافعال
والتروك وان اختلفت بحسب ما ينبي عن ذلك • فقد يكون القيام عند دخول المنعم هو
المنبي عن ذلك فيكون شكرا وقد لا يعد تعظيما فلا يكون كذلك • فاذا كان الشكر
لابد فيه من التعظيم والتعظيم يختلف بحسب ما ينبي عن ذلك من الافعال والتروك وكان
الله تعالى هو المطلع على القلوب كان كل ما قصد به تعظيمه شكر الله تعالى وهذا
هو الذي كان يجب على المكلف عقلا • فلما كلفنا تعالى شرعا افعالا مختلفة نعظمه بها
وتروكا مختلفة كل ذلك بحسب الازمان والاماكن والاعيان علمنا انه لابد في اختلافها
من امر زايد على كونها شكرا لما بينا ان العقل كان يقتضي ان نشكره باي فعل او ترك
شئنا مما نقصد به التعظيم ولا يوهم ما هو قبيح وليس ذلك الذي لاجله اختلفت
الا ما يرجع الينا فانه متى لم يرجع اليه تعالى لما بينا ان كلها على سوا في حقه لم يبق الا ان
يرجع الينا والا كان عبثا وليس يجوز ان يرجع الينا افسادا لان ذلك لا يجوز قبح ولا
لغير فساد ولا صلاح لانه عبث وظلم من وجه اخر فيجب ان يكون راجعا الينا وعايدا
علينا بالصلاح التي لان الصلاح الدنياوي كان يمكنه ان يبلغنا اليه من دون هذه
الذكاة للشرعية فبان ان الشرايع مصالح والمصالح غيوب تستاثر الله تعالى بالعلم بها

من حيث انها راجعة الى تلبس ما يدعو الى الحسن عما يدعو الى القبح • ونحن لا نتوفر الى الافعال
بما يدعونا الى الاستقامة على حكم العقل وانها تصرفنا عن ذلك ولا يقتضي عقولنا ان نميز
بينها في ذلك ولا طريق لنا اليها الا باعلام الله تعالى فيجب ان يكون هو المختص تعالى بذلك
واذا كان هو العالم بها وحده ولم يكن بد من ان يعلمنا حالها وجب ان لا يكون اعلامنا
بها الا على السنة الرسل وذلك لانه لا مصلحة للمكلفين في ان يسمعوا كلام الله تعالى
بالشريعة من دون نبي مرسل والا كان يفعل ذلك تعالى • واذا كان الصلاح في
الرسل فالطريق لهم الى تعرف الشريعة التي يحملونها كان يمكن ان يكون هو السماع لكلام
الله تعالى كما اسمع الله تعالى موسى كلامه • وكما روي انه اسمع محمدا في ليلة المسرى
كلامه ولكنه علم ان الصلاح في ان جبريل يكون هو المتشخص والرسول اليهم بالشريعة
والملة • اما بان ينزل معه الالواح التي فيها الكتابة لها كما نشر من انزال التوراة
في الالواح مع ملائكة الله • واما بان يخبر جبريل عن الله تعالى بذلك • ولا بد من طريق
للملك الى معرفة ذلك وليس الا باحد امرين اما ان يسمع الكلام من الله تعالى
ويظهر آية ومعجزة يعلم بها انه كلام الله تعالى • ولما بان يأخذ تلك الشريعة من اللوح
المحفوظ ويظهر آية تدل على انه عن الله تعالى نحو ان يرى القلم يكتب وهو جماد في اللوح
ان اذهب يا جبريل الى عبدي محمد بكذا وقل له اقرأ باسم ربك الذي خلق كما روي ما
يقارن ذلك ولا بد من طريق للرسول من الادميين مثل محمد آية تدله على انه جبريل
وانه صادق فيما يقوله وليس ذلك الا آية ومعجزة تظهر له صلى الله عليه واله

كما روي انه رأى جبريل في الهوى وقد سد الافق ٭ ثم هبط فالتزم محمدا صلى الله عليه واله
وقال انا جبريل ٭ او كما روي ان الملك جاءه فاخرجه الى البقيع وانتهى به الى مقبرة فاذا
جثوة من تراب فضربها برجله وقال قم باذن الله فانتفض التراب واذا شخص قد صار حيا
وهو يقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ثم ضربها فعادت كما كانت ٭ ثم انتهى
به الى جثوة اخرى فضربها فقام صاحبها وهو يقول الحمد لله ثم ضربها فعادت كما
كانت فقال يا محمد على هذا تبعثون ٭ وغير ذلك من الايات التي يظهر له صلى الله عليه واله
انه جبريل وانه صادق فيما يخبر به عن الله عز وجل فهذه طريق ابتداء الشرع الى
محمد صلى الله عليه واله ٭ **واما الطريق للامة** الى معرفة
الملة فالكلام منها يقع في موضعين احدهما في تعيين تلك الطريق وثانيهما
الكلام في كل نوع منها ٭ **اما** الموضع الاول وهو في تعيين طرق الملة الحنيفية
فهي ضربان احدهما الضرورة والثاني الاستدلال ٭ والضرورة ضربان احدهما السماع
وما جرى مجراه والثاني الاخبار ٭ والاستدلال اربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها ٭ **اما الضرب**
الاول وهو السماع وما جرى مجراه وذلك انما يصح فيمن حضر النبي صلى الله عليه
[واله] فاذا سمع منه الاوامر والنواهي كان ذلك طريقه الى ملته لان الادراك يوجب العلم
الضروري فيكون عالما ضرورة ان ذلك من النبي صلى الله عليه واله وعالما بالاستدلال
انه من الله تعالى لما ثبت له من المعجزة الدالة على نبوته وان الانبياء لا يجوز عليهم الكذب

ولعمى بما يجري مجرى السماع ما يفعله صلى الله عليه واله ويعلم الحاضر ضرورة انه انما
قام يفعله في تلك الحال الا لان يفعل مثل فعله كجوازما من المودن عليه السلام بالاذان
والاقامه ويتقدم يصلي فانه يعلم الحاضرون بشاهد الحال انه انما يفهم الاقتدا به وان
كان لابد ان يستند الى سماع منه صلى الله عليه واله **واما الضرب الثاني**
وهو الاخبار فذلك انما يحتج به من لم يكن حضرته من الغايبين عنه في اطراف
الارض او في غير زمانه صلى الله عليه واله فانهم انما يعلمون ضرورة ملته بالاخبار
المتواتره من حيث انه لا يمكن العلم بمراد الغير متى لم يحضره الا بالاخبار المتواتره وقد
بينا انها طريق الى العلم الضروري ونبين فيما يعلم بهذه الطريق ان شا الله تعلى

واما النوع الاول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب

فلسنا نعني بالكتاب الا القران لان الله تعلى وصفه بانه كتاب من حيث انه مكتوب
في اللوح المحفوظ وانه قران من حيث انه اقترن بعضه ببعض والكلام منه يقع في
ثلثه مواضع احدها ان القران كلام الله تعلى والثاني انه محدث مخلوق والثالث
في كيفيه دلالته على الاحكام الشرعيه اما الموضع الاول وهو ان القران كلام الله
تعلى فالكلام منه يقع في عشره مواضع احدها ان الكلام صفات زايده على الجواهر
ليس بذوات ولا احكام وثانيها الكلام في تعيين جنس الكلام وثالثها في حكمه في البقا
وغيره ورابعها الكلام فيما يحتاج اليه في وجوده وخامسها الكلام في انه يشتمل على
المتماثل والمختلف وسادسها الكلام في الحكايه والمحكي وسابعها الكلام في الاسم والمسمى

وثامنها الكلام في معنى الكلام والمتكلم وتاسعها في اقسام الكلام وعاشرها
في بعض كلام الله تعالى • اما الموضع الاول وهو ان الكلام صفات الجواهر
والاجسام زائدة عليها ليست بذوات ولا اجسام • فقد اختلف الناس في ذلك فذهب
النظام الى ان الصوت جسم يتقطع بالحركة فيسمع بانتقاله الى الاذن وان الكلام هو
حركة اللسان • وذهب قوم الى ان الكلام هو القدرة على التكلم وقيل على الحروف
وذهب شيوخنا ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله والقاضي وغيرهم الى ان الكلام والصوت
امور زائدة على الجواهر ليست بصفات ولا احكام بل من قبيل الذوات على مثل قولهم في
اللون والطعم • وعندنا القول في ذلك واحد وهو انها صفات للجواهر • والذي
يدل على صحة قولنا • اما ان الكلام والاصوات زائد على الجواهر فهو ان الجواهر
والاجسام مشتركة فيما بينها ومفترقة في ان بعضها يسمع منه الصوت والحروف دون
البعض فلا بد ان يكون ما افترقت فيه ليس هو ما اشتركت فيه • ووجه اخر وهو
انا نقدر على الاصوات والحروف التي في الكلام ولا نقدر على الاجسام فلا بد ان يكون زائدا عليها •
زائدا عليها ولانها مسموعة والاجسام غير مسموعة فلا بد ان يكون
ووجه اخر وهو انه كان يجب ان يفرق بين الاصوات بحاسة اللمس وكذلك بين
الحروف متى كانت اجساما لان الاجسام ملموسة وذلك يقتضي ان يفرق بينها الاصم
وذلك محال • واما انه ليس بذات فالذي يدل على ذلك انه لا يعلم بانفراده اعني
الصوت ولا يستقل بنفسه بل لا بد في العلم به من العلم بالجوهر المختص به فلو كان ذاتا
لما صح فيه هذه القضية • الا ترى انا متى سمعنا الصوت لا نعقله الا مختصا بجوهر

ولا يعقله منفرداً منه لانه ليس بذات ۝ وكما انا لا نعقله منفصلاً بنفسه فانا لا نحتاج
في العلم به الى اعتبار غير الجسم ولا يجوز ان يكون حكماً ۝ واحتج اصحابنا بانه لو
كان صفة للجسم لوجب ان يكون مقتضاة وان لا يجوز خروجه عنه لانه يدرك بحاسة السمع
والادراك لا يتناول الذات الا على صفتها المقتضاة كالتحيز في الجوهر ۝ ولقائل ان
يقول هذا مبني على ان الادراك لا يتناول الصفات كما يتناولها العلم ويتعلق بها كما
كتعلقه وكما يتناولها القدرة ويتعلق بها على ما تقدم بيان ذلك في ان الحركات والسكنات
صفات وانها مقدورة لنا وكذلك الكلام في ان الاعراض معلومة لنا وانا مميزين كوننا
عالمين وظانين بعلومنا فكذلك الادراك يتناول الصفات ويتعلق بها من الالوان والروائح
والطعوم والاصوات وغير ذلك ۝ وليس كونها مدركة يقتضي كونها ذواتاً وانما الذي
يكشف عن ذلك هو كونها معلومة بانفرادها وليس كل ما علم وجب ان يعلم بانفراده
فان كل عاقل يعلم انه عالم وان لم يكن كونه عالماً معلوماً بانفراده ۝ واما الثاني
ولا يصح لانا لو سلمنا ان الادراك يتناول الذات عليها فانه لا يجب ان يكون صفة مقتضاة
فان ذلك مبني على اثبات الصفات المقتضاة وعلى ان الادراك يتناول الذات عليها وقد
بينا بطلانه في اول الكتاب وبطل بذلك ما قالوه ۝ فاما قول النظام ان الكلام
حركة اللسان فمحال لان اللسان قد يتحرك بغير كلام وقد يتحرك الواحد منا ويحرك غيره
ولا يكون ذلك كلاماً لا من جهة العقل ۝ ولا اهل اللغة يسمون الحركة كلاماً ولهذا يوجد
الحركات الكثيرة في الجمادات وغيرها ولا يسمونها كلاماً ويصح عندهم ان نقول الحركة

وما تكلمت فلم يصح قوله وكذلك يصح ان تقول حركت لساني وما تكلمت فبطل ما قاله
واما من قال بان الكلام هو القدرة على التكلم او على الحروف فقد ابعد لان الكلام
مقدور لنا دون القدرة. ولانه قد يكون قادرا ولا يتكلم. ولهذا يمدح على ترك
الكلام مع القدرة عليه ويكون الكلام موجودا في الصدا ولا قدرة بان لعدم فبطل
ما قالوه. واما الموضع الثاني وهو في تعيين جنس الكلام. فقد اختلف الناس فيه اختلافا
كثيرا. قال ابو علي الكلام من قبيل الحروف ليس هو الصوت لا في الشاهد ولا في الغائب
ولهذا جعل القراءة غير المقروء فالقراءة صوت والمقروء الكلام عنده وهذا هو ظاهر
مذهب ابي الهذيل فقد قال ان الكلام غير الصوت وليس يصح به الا الى الحرف. وذهب
ابو هاشم الى ان الكلام ما انتظم من الحروف والحرف هو الصوت الواقع على وجه الالف او الباء
او الجيم او الزاي او غير ذلك والصوت والحرف امر واحد وهو مذهب قاضي القضاة وابي عبد الله
والمحققين وابي القسم وابن الاخشيد. وذهبت الاشعرية الى ان الكلام معنى قائم بالنفس
ليس من قبيل الحروف والاصوات شاهدا او غائبا. وذهبت الكرامية الى مثل ذلك في
الغائب دون الشاهد وان الكلام عندهم من قبيل الاصوات والحروف. فاما الشيخ ابو الحسين
الخياط فكره الكلام في ذلك واستعفى منه. حجة من قال بانه من قبيل الاصوات
والحروف قال بانه لا يجوز في العقل انفصال احدهما عن الاخر ولا يعقل الحروف المنتظمة
المسموعة الا وهي كلام ولا يعقل الكلام الا وهو حروف منظومة مسموعة ولا خلاف ان
الصوت مسموع وهو معلوم ضرورة فلو كان الكلام امرا زائدا على الحروف والاصوات
المسموعة لجاز انفصال احدهما عن الاخر لانه لو كان بينهما تعلق من وجه معقول

يمنع من انفصال احدهما عن الاخر لم يكن بد من ان ينفصل في العلم احدهما عن الاخر فيتقدم العلم
باحدهما قبل العلم بالاخر ليصح كون احدهما ليس هو الاخر فانه لا ينفصل بين القرنين الا على هذا
الحد سوا كان بينهما تعلق الايجاب او الصحة الا ترى انه لا بد من تقدم العلم بالمعلول على
العلة ليصح كونه سواها او العلة على المعلول ليصح كونها سواه. فلو كان الكلام ليس
هو الصوت المنتظم او الحروف المنتظمة من الاصوات لصح وجود العلم بالكلام من دون ذلك
او بالاصوات المنتظمة حروفا من دون الكلام وكل ذلك محال. وحجة ابي علي
انه قد ثبت ان الصوت يوصف بما لا توصف به الحروف المنظومة التي هي الكلام فيقال صوت
صافي وامق وجهير ورقيق ويختلف بحسب المحال نحو صوت الطست يخالف صوت الحجر
عند القلة وكذلك اصوات العيدان مختلفة. وذلك لا يصح في الحروف المتماثلة المنتظمة
التي تسمى كلاما فثبت ان الصوت غير الكلام. ويمكن ان يحتج لابي علي وابي الهذيل بانه يعقل
الصوت من دون الحروف المنتظمة نحو اصوات العيدان واصوات الطنبور وضرب الباب
وصوت الطست فان ذلك ليس بكلام. ويعقل الواحد منا وجود الحروف المنتظمة التي هي
كلام من دون الصوت وهو ما يسمى من القرآن مخافتة فانه يعتمد باللسان على مخارج الحروف
ويتحرك بها ويعلم انه احدث الحروف من الزاي والياء والدال ويكون زيدا مخافتة غير
جهر ولا مسموع. ولهذا اذا كان في نفسه اصم فانه يحس بذلك ويعلم الحروف ولا
يعلم الصوت وان علمه غيره لادراكه له فقد بان انه يصح ان يعلم الصوت من دون
الكلام وان يعلم الكلام من دون ان يعلم الصوت فلولا ان احدهما ليس هو الاخر
ما صحت فيهما هذه القضية. وهذا من اقوى ما يحتج به لمذهب الشيخين ابي علي وابي الهذيل

وهو الاقوى والله اعلم . ولانا قد ذكرنا في كتاب التكميل عين ذلك الا ان هذه الجملة
هي التي رجحت عندنا هذا القول . ثم بينا انه يستحق الثواب على القراءة مخافتة
حيث لا صوت له فلولا ان ذلك هو القرآن الذي هو موصوف بانه كلام لما صحت فيه هذه
القضية الا ترى انه ايضا يحرم عليه ذلك متى كان جنبا ويجب عليه ذلك في الصلوة عند بعض
الفقهاء ويستحب في حال ويكفي في ذلك انه قد فعل الحروف المنظومة في حال المخافتة ولان
المحل يحتمل لها والاعتماد الذي فعله بلسانه مع الحركة موجب لها . وايضا فان
الصوت الخاص عند الكلام محله غير محل الحروف فان مخرجه من الحلق بما يوجده هناك
من الاعتمادات في الهوى الذي يخرج الى الفم ومواضع الحروف ومحل الحروف ومخارجها
في الفم والشفتين وغيرهما من الحلق في بعضها حيث لا يصح وجود تلك الحروف التي ليست
حلقية من جهة الحلق ولا يصح وجود ذلك الصوت من مخارجها . ويبين ذلك بان بعض
الانسان على حلق نفسه سده ويحدث الحروف فانه يعلم حدوثها من دون الصوت ويعلم
ان مخارجها متباينة فدل على ان احدهما ليس هو الاخر . فاما قول ابي علي بانه يصح من
الصبي الصوت دون الكلام فدل ان احدهما ليس هو الاخر . فقد اجابوا عن ذلك بانه
انما لم يصح منه الكلام لانه يحتاج في نظم الاصوات على وجه تكون حروفا الى علم وذلك
لا يصح في الصبي وهو قريب . فاما احتجاج ابي علي باختلاف الاصوات في الصفا
وغيره فقد قالوا ذلك يقع في الكلام . قالوا ايضا ولو قدرنا انه لا يقع فانما اختلفا لان
الكلام صوت واقع على وجه تجري مجرى اختلاف التاليف على وجه الالتزاق والتاليف من غير
التزاق ومجرى اختلاف العلم والاعتقاد . وكذلك مما تستحكي من الاصوات قالوا ذلك

لاجل اختلاف البنا . فاما احتجاج ابي علي بان الكلام يوجد مع الكتابة والحفظ دون
الصوت فبعيد لانه مذهب فاسد على ما نثبته ان شاء الله تعالى . ويمكن ان يحتج لابي
هاشم بانه قد ثبت ان الكلام مسموع حسا ولغة وشرعا اما الحس فلانا نفرق بين الحروف من
الزاي والراء والسين والشين وغير ذلك بحاسة السمع . واما اللغة فانهم يقولون سمعت
كلامك وقال تعالى وان يقولوا تسمع لقولهم . واما الشرع فقال تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله . وقد ثبت ان ما عدا الاصوات ليس بمسموع كما
ان ما عدا المطعوم ليس بمطعوم وما عدا الرائحة ليس بمشموم فلولا ان الحروف هي الاصوات
لما صح ان تكون مسموعة . ولقائل ان يقول وما انكرتم ان يكون المسموع شيئان احدهما
الاصوات وثانيهما الحروف والكلام وذلك نعلمه ضرورة وما زاد على ذلك لا نعقل ولا يصح كونه
مسموعا والكلام في ذلك كله مشكل والله اعلم . ومع اشكاله يمكن ان يقال اما الاصوات
فانها لا تكون اصواتا الا وهي مدركة مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ونعلم ذلك ضرورة
فان اثبات صوت لا يدرك لا يصح ولا يعقل . واما الحروف فانه يصح ان توجد ولا تدرك
لما ذكرناه اولا ولانما تدرك باقتران الصوت بها فيكون الشرط في صحة ادراكها
اقتران الصوت بها بدليل ان الواجد منا للكتابة لو قرا ويوجد الحروف في مخارجها وان
تعذر عليه الصوت لمانع . ولهذا لم يسقط عنه الصلوة عند ذلك فيجري اشتراط
اقتران غيرها في صحة ادراكها كاشتراط اقتران الجوهرية باللون في صحة رؤيته
عند اصحابنا وكما انه لو وجد لا في محل لم يصح ان يرى كذلك في مسئلتنا . ولقائل ان
يقول انما يدرك بنفسه لا يشترط فيه ادراك غيره . ولهذا لا يشترط في ادراك

اللون ادراك الصوت. ويمكن ان يقال انما اذا كان مدركا لحاسة واحدة فانه يجوز
ان يشترط فيه ادراك غيره بها كاللون والجسم لا يدرك احدهما دون الآخر بل ادراك
الجوهر شرط في ادراك اللون. فلا يمتنع ان يكون ادراك الصوت شرطا في ادراك الحرف
وان لم يكن ادراك الحرف شرطا فيه. وهذا كما انه يشترط في ادراك الصوت
مع صحة الحاسة حصول انفتاح في الاذن الى الصماخ بينه وبين محل الصوت وان لا يكون
هناك سد مانع بدليل انه اذا حصل في الجدار خرق امكن ان يسمع ما وراءه من الصوت
والكلام في الصوت يدق جدا والله اعلم بتفصيله ولولا ما يحتاج اليه من الاصول
في معرفة كلام الله تعالى وغيره ما تكلمنا فيه اصلا وقد استعفى بعض المتكلمين
لعجزهم عن المسالة عنه كما تقدم ذكره. واما قوله من اثبت معنى في النفس
فقد بعد لان اثبات كلام ليس من قبيل الحروف والاصوات لا يعلم ضرورة ولا يتصل ان
يكون اليه طريق فان المعقول من الكلام هو ما كان من قبيل الاصوات او الحروف
كما ان المعقول من المشي هو ما كان من قبيل الحركات المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحروف كلاما
كمن اثبت ما ليس بحركة مشيا. واذا كان لا يعقل لم يصح ان يكون اليه طريق لان الطريق الى
الشيء فرع على كونه معقولا في نفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز. فاما قول بعضهم
الا ترى ان الانسان يقول في نفسي كلام وعلى هذا قال الشاعر:
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا. قلنا هذا لا يصح
لفظا ولا معنى لما المعنى فلانه ليس في النفس الا الاعتقادات والعلوم والارادات
والافكار والظنون وما اشبه ذلك مما يحل في القلب فاثبات امر زائد على ذلك لا يصح
بالنقض والابطال وايضا فكان يجب [illegible] الحروف وكذلك [illegible] ان لا [illegible] ومعلوم
ضرورة بعد ذلك [illegible] ان العاقل يفرق بين الراء والباء والدال [illegible] لذلك مخافته فكيف يصح القول بانه
[illegible] من دون صوت واذا [illegible] يصح وجود الصوت من دون حرف والحرف من دون صوت [illegible] احدهما
ليس هو الآخر ويمكن ان يقال فكان يجب ان يصح ادراك الحروف [illegible] ويمكن ان يجاب عنه بانه يصح ادراكها في نفسها الا ان الشرط
ادراك المدرك لها ان تكون مجموعة ولقائل ان يقول الجوهر انما هو الصوت [illegible] رحمه الله ان الصوت شرط في ادراكها
ولكن ان قال انما هو شرط ادراك المدرك لها فانه يجوز ان يشترط كونه مدركا [illegible] كما هو مس

[illegible marginal notes]

واما من جهة اللفظ فلان اهل اللغة لا يسمون هذه الامور كلاما ولهذا يصفون الانسان
بانه ساكت معها. فاما قول القايل في نفسي كلام فهو مجاز عند اهل اللغة العربية بمعنى الحديث
اي في نفسي العزم على الكلام كما يقال في نفسي كتابة وبنا دار وان لم يكن في نفسه الا العزم
على ذلك والتفكر فيه والتصور له والعلم بتدبيره. وعلى هذا يحمل ما قال الشاعر. واما
قولهم بانه قايم بالنفس فهو لا يصح لانهم ان ارادوا القيام بمعنى الانتصاب فقد بينا انه ليس بجسم
وان ارادوا القيام بمعنى الدوام كما قال تعالى الحي القيوم اي الدايم لم يصح لانا سنبين ان شا
الله تعالى ان الكلام لا يبقى. وان عنوا به القيام بمعنى الحفظ والعلم كما قال تعالى قايم على
كل نفس بما كسبت لم يصح لان الكلام لا يكون حافظا للنفس ولا عالما بها ولا بهذا المعنى من
شانه. وان ارادوا القيام بمعنى الحلول لم يصح عند جميع المتكلمين لما بينا انه تعالى متكلم
ولا يحله الكلام ولا هو صفة له ولا من حق المتكلم ان يحله الكلام بل قد يكون متكلما ولا
يحله كما سنبينه ان شا الله تعالى في معنى المتكلم. وايضا فقد ثبت ان الخرس يمنع
الكلام وكذلك السكوت فلو كان معنى في النفس او قايما بها لما منع من ذلك كما لا يمنع
الشلل الذي في البدن من وجود معنى في النفس. وايضا فلو كان معنى في النفس او قايما
بها لم يصح ان يدل عليه العبارة التي في اللسان او لزم ان يدل على سائر معاني النفس اذ لا تعلق
بينها من وجه معقول فكان لا يمتنع ان يكون مخبرا بلسانه وان كان الذي في النفس ليس الا الامر
او النهي فهذا الموضع الثاني. واما الموضع الثالث وهو في حكمه في البقا
وغيره فقد اختلف الناس في ذلك اختلافا كثيرا واضطربت اقوال الشيوخ فيه ❁
فذهب الشيخ ابو الهذيل وابو علي الى ان الكلام معنى باق غير الصوت وجعلا القراة الصوت

والصوت ثم لا يبقى والمفرق هو الحرف. قال ابو علي وانما يبقى الكلام مع احد امور ثلثة
مع التلاوة ومع الحفظ ومع الكتابة قال وما لم يعدم التلاوات كلها والحفظ كله والكتابات
كلها لا يعدم وذكر ذلك في كلام الله تعالى. ثم انه بعد ذلك اورد على نفسه ان القائل
اذا قال الحمد لله فلا فرق بين ان يقصد به التلاوة اولا فما الذي اوجب ان يكون كلامه تعالى
مع القصد يوجب ذلك مع غير القصد فرجع عند ذلك عن القول بتبقية الكلام وقال اما لم يسبقه
الله احد وهو ان المسموع من القارئ لكلام الله تعالى شيان احدهما فعله تعالى والثاني
فعل القارئ. واثبت حرفين مسموعين غير الصوت الذي يقارن الحروف. وقال انها كلامه
فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فقد استقصى في مسائل ابي القاسم له في البلخيات من الكلام
في هذه المسئلة ومسئلة الدار. ومسئلة المكاسب ومسئلة تحريم اموال الناس. واما
الاسكافي فقد فصل بين كلام الله تعالى وكلام غيره فاثبت كلامه تعالى باقيا دون كلام
غيره وهذا ابعد المذاهب. وذهبت الكرامية الى بقاء الصوت وجعلت ادراكه
موقوفا على حال الحدوث دون حال البقاء. وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان الصوت
لا يبقى وبنى عليه ان الكلام لا يبقى وهذا هو الصحيح والذي يدل على ذلك انه لو كان
يبقى لوجب ان لا يعدم الا بعدم محله لانه لا ضد له يصح ان يطرا عليه ولو كان كذلك
لوجب ان يسمع الصوت والكلام على حد سماعه اولا لانه حاصل على الحد الذي لاجله
يدرك. ولو كان كذلك لوجب ان يضطرب على السامع قول القائل زيد فانه لا يكون زيدا
اولى من كونه ديزا او دزيا من حيث انه انما يسمعه زيدا بان يسمع الحرف الاول
ثم يعدم فيسمع الثاني وحده عقيبه. ثم كذلك الثالث والشرط في ادراك

وحكى الشيخ ابو هاشم عن ابي علي انه قال الذي يسمع انما يعقله من
الحروف لو انزل كلام الله تعالى ويسمع معه كلام الله تعالى

للكلام منتظماً ان نسمع كل حرف وحده ولا نعقل غير ذلك. ولو بقي وادركت
جميع حروفه معاً لم يكن كلاماً فضلاً عن ان يكون مدركاً. وايضا فكان يجب
ان لا يزول سماع الرعد والزلازل التي كانت اولاً وكذلك اصوات العيدان وغيرها
وهذا محال. وايضا فان كل عاقل يعلم بضرورة عقله انتفاء الاصوات بعد
وجودها وكذلك الحروف سواء كانت سراً او جهراً ولا يخلو ان يكون انتفاؤها لضد او ما
يجري مجراه اولا والاول باطل لانه لا طريق الى اثبات ضد للصوت ولا للكلام ولا نعلم
نفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز والذي يجري مجرى الضد ليس الا محله ومعلوم انه
باق على حالته فثبت انه انتفى بنفسه وهذا هو معنى الحادث غير الباقي. فاما قولهم
في المكتوب كلام باق فهو باطل لانه لو كان لوجب ان نسمع كما نسمع الكلام. وايضا
فلو كان فيه كلام لما احتيج الى معرفة المواضعات في الكتابات متى عرف المواضعة
في الكلام ومعلوم خلاف ذلك. وايضا فكان يجب ان لا يقع التفرقة بين الراء والزاي
والسين والشين في الكلام كما لا فرق بينهما في الكتابة وهذا محال. وايضا فكان
يجب ان يكون الحرف الواحد من الكلام محتاجاً الى محال كثيرة كما احتاج اليه الحرف
الواحد من الكتابة نحو كتابة السين وغيره. وايضا فكان يجب اذا وجدت الكتابة
معكوسة ان يكون الكلام معكوساً. وايضا فكان يجب في اللوح المسود ان يكون فيه
كلام لانه يمكن احد بعض سواده على وجه تكون الباقي كتابة فلم يصح ما قاله. فاما
قولهم انه يمكن معرفة المراد بها فلذلك كانت كلاماً فانه لا يصح لانه يصح معرفة المراد

وقال الشيخ ابو علي ان نقول بان الكتابة
المقلوبة يجب ان الكلام معكوس لان
قراها الانسان قراها معكوسة واللوح المسود
الحروف غير كلام الا [illegible] كلام ومتى
احد بعض السواد كان كتابة وكان الكلام [illegible]

بالاشارة والنقر في الحجر وغيره ولا يكون كلاماً . واما قول المسلمين في المصحف
كلام الله فهو مجاز والمراد ان فيه الامارات بالمواضعات الكتابية على ما يمكن الانسان
ان يتكلم به اذا علمها . واما قولهم مع الحفظ كلام فذلك باطل لان الحفظ
هو العلم بايراد الكلام على ضرب من النظام ولا طريق الى ايراد من ذلك فوجب نفيه
وايضاً فقولنا فلان حافظ مجاز من الكلام مشبه بحفظ المتاع عن التلف لما كان العلم
يمنعه عن الزوال وليس الغرض انه متكلم . وايضاً فانه يكون حافظاً ولا يسمع منه
كلام . وايضاً فقد يكون حافظاً ولا يصح منه ايراد الكلام لمانع من ذلك . وايضاً
فقد يجوز ان يخلق الله تعالى الحفظ وان كان الكلام من فعل العبد . وايضاً فانه ان جعله
عن الحفظ فيبطله ما ابطلنا به قول الاشعرية . وان جعله باقياً في القلب وكلامه ككلامهم
وقدمنا ابطاله . وان جعله باقياً في الحاسة وان كان الحفظ في القلب فقد ادعى خلاف ما
يعلم بالضرورة خلافه . فانا نعلم ان كلامنا ولذا الحفظه ليس بموجود في اللسان بعد
السكون . وايضاً فان السكوت ينافي الكلام وكذلك الخرس ولا ينافيان الحفظ ولا يفترق
الحال بين ان يكون حافظاً اخرس او حافظاً غير اخرس . واما احتجاجهم على
بان الامة اجمعت على ان هذا المتلو كلام الله فما خالف هذا الاجماع فهو باطل
فهو صحيح ويتبين ان قولنا لا يخالفه وانه كلام الله عز وجل عرفاً لا لغة . واحتج
بانه لو لم يبق لقدرنا على الانسان بمثله . والجواب انا انما نكون اتينا بمثله لو كنا
ابتدانا ذلك فاما من روى ما قاله امرؤ القيس فغير معارض له عند احد من العقلاء

واحتج بان القارئ يلحن والقرآن لا لحن فيه فان القرآن غير المقروء وهذا الكلام ضعيف
لانا قد بينا انا انما نسميه كلام الله بالمعنى العرفي وسنبين بيانه مفصلا ان شاء الله تعالى
فان المراد به على ما كان عليه وقلنا انه كلام الله. قلنا هو لحن كما ان صلوتنا هي
صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يلزم اذا فسدت ان تكون قد فسدت صلاته
عليه السلم. وايضا فانما اضفنا اللحن اليه لان لا يوهم الخطأ على كلام الله تعالى
وذلك لا يجوز. فاما قول ابي علي بانا وهو انه يحدث مع القراءة كلام هو فعلنا
وكلام هو فعل الله تعالى فذلك لا يصح وهو اظهر في البطلان من الاول. وذلك لانه يقتضي
ان يكون اذا رأينا الذي منه قصد بالحكاية كلام الله تعالى اقوى من ان لا نقصد ذلك
مع ان الصوت متساو على سواء وهذا المحال فان الواحد منا لو بالغ في الجهر عند القراءة
ما زاد على ما يبالغ فيه من غير قراءة. وايضا فان جاز ان يوجد كلامه تعالى عند فعلنا
فما يوجد من وجود فعل له تعالى عند سائر المسببات. وهذا ابين لان الثقة تعلق الفعل بنا من جهة
وجه ويقتضي ان يكون يجوز بعض ما يقف على اختيارنا من فعل الله تعالى بحيث يوجد عند فعلنا
وايضا فذلك يبطل الاجماع الذي كان ذكرناه اولا على مذهبه فيما المخرج منه على قوله
وايضا فذلك يقتضي ان يكون بعض ما نسمع منا قبيحا وبعضه حسنا متى تعلق للفتح بفعلنا
وان يكون بعضه صادقا وبعضه بخلافه وحسنا وبعضه بخلافه وكل ذلك محال فثبت بذلك
الموضع الثالث. واما الموضع الرابع وهو فيما يحتاج اليه الكلام والصوت
في الوجود فقد اختلف الناس في ذلك. فقال الشيخ ابو علي يحتاج الصوت في وجوده الى

وايضا فلو كان القرآن الذي هو كلام الله [illegible] الحروف التي نفعلها لكان كلامنا وفعلنا [illegible] تعالى عن ذلك [illegible]

صلابة المحل من أي فاعل وجد. وقال الشيخ ابو القاسم تحتاج الصوت الى الصكة وقال
الشيخ ابو هاشم تحتاج الصوت الى الصلابة من فعلنا ولا تحتاج الى حركة بمحله بل
يوجد في المحل الساكن ويجري له مثل قول ابي علي في حاجته الى صلابة المحل. واختلفوا
في الكلام قال ابو علي تحتاج في وجوده الى بنية في محله والى حركة واعتماد يولده شاهدا
وغائبا قال ولا بد ان يبني الله تعالى محل كلامه هيئة كالفم واللسان والشفة ثم يحدثه
ولابي هاشم فيه قولان مرة قال يحتاج الى ذلك كما قال ابو علي. وقال مرة لا يحتاج
الى الحركة بل الى البنية وهو قول الشيخ ابي علي بن خلاد وقال مرة اخرى لا يحتاج الى
ايهما وانما هو يحتاج الى المحل في وجوده. قال وانما القادر منا هو المحتاج الى الالات
في حدوثه والى الحركة والاعتماد فيصح منه تعالى ان يوجد الكلام في جوهر واحد
وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى حاجة الكلام الى البنية والى الحركة والمصاكة كمذهب
ابي علي. وذهب قاضي القضاة الى ان الصوت والكلام انما يحتاج الى المحل في وجوده
شاهدا وغائبا ولا يصح وجوده لا في محل قال ولا يحتاجان الى بنية ولا الى اعتماد ولا
حركة لامر راجع اليهما وانما يحتاجان الى ذلك من فعلنا وهو قول الشيخ الحسن بن احمد
بن متويه. واحتج اصحابنا على حاجته الى المحل بانه يتولد عن اعتماد الجسم على الجسم
ومصاكته له فلا يجوز ان يتولد ذلك على هذا الشرط الا في محل لان الاعتماد
والمصاكة لا يوجدان الا في محل. ولقائل ان يقول اذا كان حاجته الى ذلك
لما يولده او لشرط فيه وقد ثبت انه تعالى قادر على الحادثة ابتداء صح وجوده لا في محل.

حجة اخرى لهم وهو انه مسموع وكما انا نفصل بين الاصوات نفصل بين جهاتها
فالعلم بها عند الادراك علم بمحالها فلا توجد الا في محل. ولقائل ان يقول انما يقع
الفصل فيما حل فاما اذا اوجده لا في محل فلا فصل كما انا في بعض الاحوال لا نفصل
بين الجهات التي سمعنا منها الصوت. ولهذا جعله بعضهم حجة على انه ينتقل به الى الصماخ
حجة اخرى لهم وهو انه من فعلنا فيحتاج الى محل وليس حاجته الى ذلك لفاعل
والاصح منا ان يوجده لا في محل متى اختار ذلك ولا لعلة لان الكلام فيها كالكلام فيه
فيجب ان يرجع الى نفسه. ولقائل ان يقول اما لا يمكن ان يكون ذلك يرجع الى الاسباب
الموجبة له عندكم من الاعتماد والاشتراط بالصكة والله تعالى يصح ان يوجده بلا سبب
حجة اخرى لهم وهو انه يختلف بحسب المحال فان صوت الطست يخالف صوت الحجر
واصوات العبد تختلف وتخالف غيرها. ولقائل ان يقول هذا يصح فيما حل وما لا
يحل لا يختلف بحسب ذلك. حجة اخرى لهم وهو ان الحروف تتضاد او يقدر ذلك فيها
فلو وجدت لا في محل او كان لها وللصوت ضد وهي لا في محل لما صح ان يوجد في العالم الا
حرف واحد دون ضده او صوت واحد دون ضده والادى الى اجتماع الضدين على الوجه
الذي يتضادان عليه ومعلوم انه يصح وجود الحروف والاصوات الكثيرة وهذا اقوى ما
يحتج به. ولقائل ان يقول ان هذا مبني على تضاد الحروف وليس الامر كذلك على ما ياتي
بيانه ان بعضهم لا يذهب اليه. وايضا فاذا وجد لا في محل امتنع اجتماعهما ولا معنى
لقولهم انه يصح وجودهما معا فما الدلالة على امتناع ذلك مع تضاده والقول بانه لا في محل

فاما على قولنا ان الاصوات والحروف من قبيل الصفات كما في سائر الاعراض
فالذي يدل على انها محتاجة الى المحل انا لا نعني بالمحل الا الموصوف بها • وقد بينا انه لا يعقل
وجود الصفة من دون الموصوف فلا يعقل وجود الصوت والحروف من دون الموصوف بها
وهو المحل بين ذلك ويوضحه ان اثبات عرض لا في محل لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه
طريق واثبات ما لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه طريق لا يجوز • وتجويزه يؤدي الى افساد
العلوم الضرورية بان نجوز بطلانها واستحالة معلوماتها وان كان ذلك لا يعقل ولا
اليه طريق وقد بينا ابطال ما ذكروه من صحة وجود الارادة لا في محل كما تقدم فلا
نطول به هاهنا • وليس يقع اشكال ولا خلاف بين شيوخنا في حاجة الصوت من
فعلنا الى محل والكلام الى بنية مخصوصة فانا نعلم ضرورة انه لا يمكننا ايجاد ذلك ولهذا
لم يصح منا ايجاد الكلام في اليد والرجل لما لم يصح منا الا بالالة من الفم واللسان والشفتين
وكذلك الاصوات لم يمكننا بالضرورة ايجادها الا في محل وهذا كله يعلم باضطرار
وانما الكلام في ان ذلك هل هو لامر راجع الى الصوت والحروف فيجب انه تعالى ان لا يصح
منه ايجاد ذلك لا في محل ولا في غير البنية ام هو لامر راجع الى الفاعل • وعندنا
ان حاجة الاعراض الى المحال لامر راجع اليها وهو حاجة الصفة في ثبوتها الى الموصوف
سواء وصفت بها المحال في اللغة العربية • او عقل كونها صفة لها • وان لم يستعمل ذلك من
اهل اللغة لان الاوضاع لا تخرج الشيء عما هو عليه ولا تحيله الى غيره • فاما حاجة
الكلام الى البنية من فعل الله تعالى • فاحتج ابو علي بان احدنا لا يقدر على الكلام الا على

هذا الوجه الذي ذكرناه فيجب أن لا يعقل وجود الكلام إلا مع ذلك. ولقائل أن يقول
إن هذا اعتماد على مجرد الوجود ولا يصح. ويمكن تقوية هذه الحجة لأبي علي وهو أن
نقول إن الواحد منا لا يمكنه إيجاد الكلام إلا مع الفم واللسان والشفتين. وإنما لم يمكنه
ذلك لأمر يرجع إلى الكلام في نفسه فيجب في كل كلام أن يكون كذلك سواء كان من فعل الله تعالى
أو لا. وإنما قلنا بأنه لا يصح من الواحد منا إيجاد الكلام إلا كذلك لأنه معلوم باضطرار أن
ولهذا لم يصح منه إيجاده بيده ولا رجله ولا شيء من الآلات الخارجة عنه مع أنه يمكنه
إيجاد الصوت بها فيدل ذلك على ما قلناه. وإنما قلنا بأنه إنما لم يمكنه ذلك لأمر راجع
إلى الكلام الذي هو الحروف المنظومة لأنه لو رجع إلى أنه قادر لتعذر عليه إيجاده أصلا
ولو رجع إلى أنه لا يمكنه إلا بسبب لتعذر عليه بلسانه لأنه كذلك أو لصح منه إيجاده بـ
بيده لأنه قادر على ذلك السبب بيده من الاعتماد والحركة والصكة وجميع ما يتوهم
أن القادر لذاته لا يحتاج إليه في إيجاده لأنه إذا صح منه بالفم واللسان مع أنه ليس
بقادر لذاته بل لقدرة وكان لا يحتاج إلا إلى المحل فقط أو بالفاعل على حسب الخلاف في
ذلك وكان قادرا بيده ورجله على الأسباب التي يوجدها في الفم واللسان والمحل يحتمل وجب
أن يصح منه إيجاده في يده ورجله. فلما علمنا استحالة ذلك منه علمنا أنه لم يمتنع منه
لأجل أنه ليس بقادر لا لذاته ولا لأجل أنه يحتاج إلى سبب لا يمكنه إيجاده إلا بالفم واللسان
فلم يبق إلا أن تعذره منه لسائر جوارحه لأنه يستحيل في نفسه أن يوجد إلا بالفم واللسان
وسائر الأبنية المخصوصة وما يجري مجراها. يزيده بيانا أن الحروف يختلف مخارجها مع

اشتراكها في الجوهرية. ولهذا لا يوجد الراء حيث يوجد السين ولا الميم وكذلك سائرها
فلولا حاجة كل حرف منها الى بنية مخصوصة لما صحت فيها هذه القضية. يزيده تأكيدا ان
الحروف والكلام لا يوجد في جميع الهواء وانما يوجد في بعض منه وهو ما يكون في الصدا
فلولا انه يحتاج الى بنية مخصوصة ما صحت فيه هذه القضية. ولسنا نشترط فيه بنية
الحياة ولهذا يصح وجوده في الصدا وانما نشترط فيه تجويف بنية مخصوصة هو بنية مخصوصة
كبنية الفم واللسان فبين ان ذلك راجع الى نفس الحروف لا الى غيرها. وانما قلنا
بانه اذا كان كذلك لم يوجد من فعله تعالى الا كذلك لان كونها حروفا حاصل من
جهته تعالى فيجب ان يحتاج في نفسه الى ذلك. والاعتماد على حاجة الحروف الى البنية المخصوصة
بالنقض والابطال وهذا اقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي. حجة ابي هاشم
وقاضي القضاة فيما اجمعا فيه هو انه لو احتاج الى بنية مخصوصة لما صح وجوده في الجماد
وقد صح وجوده فيه. ولقائل ان يقول لسنا نشترط فيه الحي ولكن بنية كتجويف الفم وما
تتصل بها الآلة ان البالغ عندكم يحتاج الى بنية وان لم يحتج الى الحيوة. وقولهم المحلية كالمحل
الواحد لا يصح فان وجود عرض في محلين لا يعقل فضلا عن ان ينصب عليه دلالة. فيما اكثر من
ان يكون البنية المخصوصة المختصة بالحياة شرط في ايجاد الكلام بها. وحصولها من دون
حياة شرط في وجود الكلام في الجزء الواحد منها اذا كان الفعل يعتبر بتلك البنية وبالقادر
لذاته. ويمكن ان يقال ان هذا انما يحتاج اليه الواحد منا. فاما القديم تعالى
فلا يحتاج في ايجاده الى ذلك. ولقائل ان يقول ان الحاجة ليست راجعة الى الله
تعالى واما الذي يحتاج الى البنية هو الكلام. كما انه يحتاج الى المحل عند الجميع

وكما لا يصح وجوده منه تعالى الا في المحل لما كان ذلك مستحيلا في نفسه كذلك لا يصح وجوده
منه تعالى الا في البنية لما كان ذلك مستحيلا في نفسه. ولقائل ان يقول ما تعني بقولك انه يستحيل
في نفسه ان يوجد الا في البنية المخصوصة. ان عنيت انه لا يصح الا في الفم واللسان والشفتين على
هيئاتها وصورها نطالبك بالكلام الموجود في الصدى فانه يعلم ضرورة انه ليس كذلك. وان
اردت بذلك انه يحتاج الى التأليف على مثل هيئة الفم من دون جنبة او الى التأليف على وجه
التجويف او التأليف المطلق لزم ان يصح من الواحد منا ايجاد الكلام بيده متى الف ما هو على
مثل تلك الصورة المخصوصة ومعلوم خلاف ذلك. وفي ذلك دلالة على انه لا يستحيل لنفسه
وجوده من القديم تعالى من غير هذه البنية وهذا الاعتراض قوي جدا. حجة
لابي هاشم وهو انه لو احتاج الى بنية مخصوصة لما اتفق الكلام مع اختلاف الالسنة والافواه
في البناء ومعلوم اتفاقهما مع ذلك. وحجة اخرى وهو انه لو احتاج الى بنية
لوجب ان يحتاج الى المجاورات وذلك يؤدي الى الحاجة الى الضدين لاختلاف المجاورات ان
مع اتفاق الكلام. ولقائل ان يقول وما انكرت من ان تشترط الامور المختلفة في الشيء الواحد
الا ترى ان الحياة مشروطة بالبنية مع الحاجة الى الضدين الا انه لا يحتاج الى اجتماعهما
كذلك في مسألتنا. فاما اختلاف الالسنة والافواه في البناء مع اتفاق الكلام فلا
يمنع من الحاجة الى البنية لانه لا يحتاج الى بنية معينة بل الى ما يجري مجرى الفم واللسان صغر او
كبر عظم تجويفه او قل. واقوى ما يحتج به لقاضي القضاة ان يقال الدليل يقتضي حاجته الى البنية
لامر راجع اليه في نفسه لجواز وجوده في نفسه في غيرها كالصدى وما لا طريق اليه يجب
نفيه فيجوز من فعل الله تعالى ان يوجد لا في بنية مخصوصة. فاما حاجته الى الحركة

فاحتج قاضي القضاة بان الاصوات يصح وجودها من دون حركة محلها كما اذا طرحنا
الجوزة على سندان لان الصوت يظهر في ظاهر السندان لحدوثه في الجوزة ولا حركة في
السندان بل على حالته في السكون وهكذا الحروف تولده الاعتماد والحركة مصاحبة
للاعتماد ويبطل الحركة في الباقي وهو حاله وجود الحروف فبان ان الصوت والكلام يوجد
من دون حركة وذلك يدل انه لا يحتاج الى الحركة . ولقائل ان يقول اما في الشاهد
فلا بد من مصاكة من الواحد منا ثم قد يوجد الحركة المصاكة والحركة في كل واحد
من المحلين وقد يحصل المصاكة من احدهما والاخر ساكن . فاما ان يوجد الصوت من دون
مصاكة وحركة منا فلا يصح . وايضا فان لم يحتج الى ذلك فيجب ان يصح منا ايجاد
الصوت في محل قدرة اليد ومعلوم خلاف ذلك . وكذلك فانه لا يمكننا ايجاد حروف
الكلام الا بمصاكة اللسان لمخارج الحروف . لو المصاكة والحركة عند حدوث
الطا والميم وغير ذلك . ويمكن ان يقال ليس هذا في جميع الحروف فانه يمكن احداث
الخا معجمة من اعلى والحا غير معجمة . والواو من غير مصاكة . فاما الحركة فقد لا توجد
مع الخا والحا وان وجدت مع الواو . واذا ثبت هذا لم يصح ان يقال الحاجة في نفسها [الى السبب من فعله]
الى الحركة ولا مصاكة بل انما يحتاج الى ذلك من الواحد منا حيث يحتاج ولا يحتاج الى
ذلك اذا كانت من فعل الله تعالى . حجة ابي علي انه يثبت بثبوت الحركة ويزول
بزوالها الا ترى ان الطست اذا نقر فطن ثم سكن فانه يبطل طنينه بزوال الحركة
والواحد منا لا يمكنه ان يوجد الصوت الا بالحركة مع انها لا تولده وانما تولده

الاعتماد يدل على الحاجة الى الحركة. ويدل هذا القول في حاجة الصوت الى الصلابة
لما ثبت ان الاجسام الرخوة لا يصح فيها الصوت كالقطن لا صوت فيه اذا ضرب بعضه ببعض
او ضرب عليه. ولقائل ان يقول وما انكرتم انه انما احتاج الى الحركة لحاجته الى المصاكة
من فعلنا والمصاكة تالف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية او حركات تقل
السكون بينها. ولهذا اشترطنا في توليد الاعتماد من فعلنا للصوت صلابة المحل لما كان لا
يتم من توليد الاعتماد للصوت من فعلنا ولا ينتقض هذا باحداث الصوت والكلام
في اللسان لانه يحدث فيها صلابة بالقادر. واما قول من شرط وجود الصوت
بان يوجد في الهوى بحيث لا يصح وجوده الا فيه. فاحتج بانه يشعر بصوت الهوى ويسعى باسعابه
ألا ترى ان من منع من النفس لم يتمكن من الكلام وان كان فيه المصاكات والحركات في اللسان
فبان انه يوجد في الهوى وانه عند عدمه لا يصح وجوده. وايضا فعند ضيق النفس يعسر
الكلام وعند اتساعه يسهل الكلام. ولهذا اتضحت الاصوات في البوقات والصفارات
والمزامير والبراعات لاجل الهوى الذي يحمل الاصوات. وكذلك انما يقع عند الحركة
من الصوت فلاجل حلوله في الهوى. ويمكن ان يقال في ذلك هذا كله انما يدل على انه يوجد
فيه ولا يدل على انه لا يوجد عند عدم الهوى ولا على انه لا يوجد في غير الهوى من المحال
فانا نعلم وجود الحروف في محالها ولهذا اختلف بحسبها وهي اصوات مخصوصة او معها
اصوات على حسب الخلاف. ولهذا اختلفت اصوات الاجسام فان صوت المجوف يخالف
غيره وصوت البوق يخالف صوت الطست والحجر وما يسمع من ضرب الحديد على الحديد.

لا يساوي ما يسمع من ضرب الصفر على الصفر ولولا انه يحل في محال من غير الهوى لما جاز
اختلافها بحسب المحال وهذا هو الاصوب والله اعلم • فاما حاجة الصوت
الى الاعتماد فهو مذهب ابي هاشم فانه قال بانه يولد الصوت • وابو علي ذهب الى ان
الذي يولد الصوت هو الحركة وان الحركة تولد الحركة ايضا وقال ابو هاشم الحركة لا تولد
الا عن الاعتماد • واحتج ابو هاشم بانه لو ولدت الحركة الحركة لكان قد ولدت ضدها
وهذا محال لانها بان تولد ضدها اولى من ان تولد وجودها وهذا هو الاصوب
واحتج على ان الاعتماد هو المولد للصوت بانه يكثر بحسب كثرة الاعتماد ويقل بقلته
وينتفي بانتفائه • فاما توليد الحركة للصوت واحتج على امتناع ذلك بان الحركة
لا جهة لها والصوت يحصل عند الحركة في غير محلها فيجب ان يكون محتاجا الى ما يختص في
توليده بجهة وليس ذلك الا الاعتماد • ومعنى اختصاصه في التوليد بجهة انه يولد في
الثاني من محله والكون لا يصح فيه ذلك والا ادى الى ان لا يولد في جهة اولى من جهة لان
الجهات معه على سواء • فاما ان يولد في جميعها فهو محال او لا يولد اصلا او يولد في بعضها
دون بعض من دون مخصص وذلك محال • واما الموضع الخامس وهو انه يشتمل
على المتماثل والمختلف والاشكال في تماثل الاصوات والحروف فانا نعلم اشتباه بعض
اصوات العيدان وضرب الابواب ونغمات الطيور واختلاف بعضها فان ضرب الباب
يخالف ما يقع بالاوتار وغيرها والكلام في الحروف اظهر فانا نعلم تماثل الحروف
واختلافها بصورة • الا ترى ان التا يشبه التا ويخالف السين وكذلك الحروف

ولهذا علمنا ان الداخل تحت مقدورنا تسعة وعشرون حرفًا وعلمنا حصرها في ذلك
باختلافها في نفسها هذا في اللغة العربية وان كان يوجد في بعض اللغات حرف بين
الجيم والشين والقاف والكاف والبا والفا وقد يشبه الخاء والزاء المضمومة والمفتوحة
قال ابو هاشم هما مختلفان لثبوت الفصل بينهما • وقال الشيخ الحسن بن احمد بن متويه يمكن
ان يصير هذا الفصل الى ما يفترق بها من الحروف فان الضمة عند الاشباع تكون واوًا
والكسرة عند الاشباع تكون يا وهذا الذي ذكره صحيح • **فاما** تضاد الحروف
فقد ذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى تضاد ما اختلف منها وهو قول الشيخ ابي القسم وقطع
قاضي القضاة على انتفا التضاد في بعض كتبه • وذهب ابو عبد الله البصري الى التوقف
وهو ما استقر عليه كلام قاضي القضاة وهو الذي نصره الشيخ الحسن بن احمد بن متويه
حجة الشيخين انه لا يصح اجتماع حرفين مختلفين منها وذلك دليل التضاد كما في السواد والبياض
حجة القاضي انه انما لم يصح ذلك فيها لاختلاف المخارج في البنية وتغايرها والا
فكل جزء من جواهر تلك المخارج لو نقل الى المخرج الاخر لصح وجود ذلك الحرف الاخر فيه
ولانه لا طريق الى التضاد فيها وجب نفيه • **حجة** من قال بالتوقف انه لا دليل يدل
على واحد من الامرين فلم يجز القطع على واحد منها فان كل ما ذكروه مما يجوزه العقل
ولا دلالة • **فاما** القول بانه لا طريق الى التضاد فانما يصح ان يكون دليلا متى ذكر دليل
على انه لا يصح ان يكون اليه طريق وهذا في الموضع الخامس والله الهادي
واما الموضع السادس وهو في الحكاية والمحكي فالكلام هاهنا

تقع في ثلثة فصول فصل فيما يصح حكايته . وفصل في شرط الحكاية . وفصل في ان الحكاية
هل هي المحكي ام لا **أما الفصل الأول** وهو فيما يصح حكايته فالحكاية
لا تصح الا فيما هو مدرك او ما يجري مجراه من كلام كالكلام او اشارة او كتابة او مشي وان كان
بعض المدركات يتعذر حكايته الا على من يحقق بعض علم مثل اصوات بعض الطيور وصرير
الباب واحاسن ذلك واما الارادات وافعال القلوب فلا تصح حكايتها ولعلم لتعذره
واستحالته باضطرار **وأما الفصل الثاني** وهو في شروط الحكاية فلها في الكلام
شروط **منها** ان لا تختلف اللغتان والا فاللغة الفارسية لا يكون حكاية للغة العربية
وانما يكون حاكيا معناها فقط . **ومنها** ان لا يعتبر الفائدة فانه لو كان مفيدا
فحكاه غير مفيد او مطلقا فحكاه مشروطا لم يكن حكاية له . **ومنها** ان لا يكون
مخالفا له في اعرابه ولا حركاته ولهذا لا يكون الملحون حكاية للمعرب . **ومنها** ان يكون
قاصدا الى الحكاية او في حكم القاصد فالاول الحوار ان يقصد بقوله بسم الله الرحمن
الرحيم قراءة الاية حكاية عن الله فان لم يقصد هذا بل على وجه التبرك بها في اوايل
الامور لا يكون حاكيا . والذي يجري مجرى القاصد هو ان ياتي من ذلك بما لا يشتبه الحال
فيه انه من كلام الغير وانه لم يقصد به معنى اخترعه في نفسه فان من سمع منه شعر
امرء القيس يقال هو حاكي . وكذلك من سمع سورة من القران يقال هو حاكي
واما الفصل الثالث وهو ان الحكاية هل هي المحكي او غيره فقد اختلف الناس
في ذلك فذهب الشيخان في ذلك ابو الهذيل وابو علي الى ان الحكاية هي المحكي بناء على بقاء الكلام

وتبعهما الاسكافي على ذلك في كلام الله تعالى. وفي الشاهد قال الحكاية غير المحكي
وذهب ابو هاشم الى ان الحكاية عين المحكي وان كان يقول بان القراءة هي المقروء وهو الصحيح. والذي
يدل على ذلك. انه قد ثبت ان الاصوات والحروف ولا يجوز عليها البقاء فيجب فيما نسمعه ثانيا ان
يكون غير ما نسمعه اولا وان اتفق اللفظ والمعنى والاعادة على امتناع البقاء بالنقض والابطال
وايضا فالحال في محل لا يصح ان يكون في محل آخر وكيف يصح ان يكون حالا في زيد وفي
عمرو اذا حكاه عن زيد. وايضا فالمعلوم ضرورة تعلق الامر والنهي بما نسمع من قراءة
القرآن واستحقاق الثواب على حال الطهارة اذا قرأه والعقاب على حال الجنابة اذا قرأه فكيف يجوز ان يكون
فعلا لله تعالى وهل هذا الا قول بان افعال العباد من الله تعالى او انا نستحق المدح والذم
على فعله تعالى وهذا محال. وايضا فقد يتفق متكلمان في شيء واحد نحو قول امرئ القيس
وقوفا بها صحبي وقول طرفة مثله فانهما انما اختلفا في القافية فقال امرؤ القيس تجمل
وقال طرفة وتجلد فكان الحق اذا حكاه الغير ان يكون ما اشتركا فيه كلاما لهما وان
يتضاعف اذا زاد ويتقوى كما يتقوى كلام اثنين ويتضاعف على كلام واحد وهذا
محال فثبت الموضع السادس. واما الموضع السابع وهو في الاسم والمسمى
فذهب شيوخنا الى ان الاسم ليس هو المسمى وذهب الكرامية الى ان الاسم هو المسمى ولهذا
روي عن بعضهم ان سورة الاخلاص قديمة لان فيها اسم الله تعالى القديم. وسورة تبت يدا
ابي لهب حادثة لان فيها اسم المحدث ابو لهب وهذا غاية الركاكة ونقض
للعقل. والذي يدل على بطلان قولهم ان الاسم محتاج الى المحل والمسمى قد لا يحتاج

كالجسم والقديم. ووجه آخر فالمسمى قد يكون له اسماء كثيرة ولا يجب ان يكون
بعددها وعلى هذا قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها. وروى في الخبر ان
لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ولا يجب ان يكون تسعة وتسعين الاها
وايضا فانه تعالى اضاف الاسماء الى نفسه وبين انه يستحقها بقوله لله الاسماء والشي
لا يستحق نفسه ولا يضاف الى نفسه. ووجه آخر وهو ان الاسماء انما تحصل
بالمواضعات والمسمى لا يحتاج الى المواضعة. وايضا فان الاسم فعلنا والمسمى قد
يكون قديما لا يفعل. وقد الزم من قال بهذا ان يكون اذا قال نار احترق لسانه واذا
سمى الموت ان يموت. واحتجوا بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قالوا فاضاف التسبيح
الى الاسم وليس يجب الا الله. والجواب ان التسبيح التنزيه وهو امر بتنزيه اسماء الله وتقدسها
عن التسمية بما لا يجوز عليه نحو تسميته محدثا او عرضا وجسما. قالوا وقد قال الشاعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
قلنا ولسنا ننكر ان يطلق الاسم على المسمى مجازا والمجاز جائز في لغة العرب فهذا
في الموضع السابع. واما الموضع الثامن وهو في بيان معنى الكلام والمتكلم. اما
الكلام فقد اختلف في معناه على حسب الاختلاف فيما هو من حقه. فان منهم من قال من حقه
ان يكون منتظما من حرفين فصاعدا ولا يصح من حرف واحد وهو قول ابي هاشم واليه ذهب
قاضي القضاة واصحابه. وذهب ابو علي الى انه يجوز ان يكون كلاما من حرف واحد. واختلفوا
في شرط كونه مفيدا. قال ابو هاشم في البغداديات يجب ان يكون مفيدا. وقال
قاضي القضاة لا يشترط. وقال ابو هاشم ايضا لا يتألف الكلام الا من حرفين مختلفين

غير متماثلين . وقال قاضي القضاة سائلا من المسائل . فعلى قول ابي علي الكلام هو الحرف
الواحد من الاصوات فما زاد عليه من ذلك الذي علم من حاله وعلة انتظامه بعضه من الحروف
التي هي من قبيل الاصوات . واحتج على ان الحرف كلام بان الحرف الواحد قد يكون امرا
نحو ق يا زيد وش يا عمرو وع الكلام يا خالد والامر من ضروب الكلام . وايضا فان اهل
اللغة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف والحرف قد يكون واحدا قال ولكنه لا يكون
كلاما الا اذا علم انه تصله بغيره من الحروف عن الكتابة بل تماما هو من قبيل الاصوات كما
تقدم في الحد . وعند قاضي القضاة الكلام الحروف المؤتلفات من الاصوات فما
زاد عليهما ويعني بائتلافه ان يكون الحرف عقيب الحرف على وجه التوالي بحيث لا فاصل هناك
قال لان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام لا يكون الا مؤتلفا من حرفين فصاعدا . وقال
بعض اصحابنا هو الحروف او الحروف المسموعة المتميزة وذكر المتميزة احترازا عما يحدث
في اصوات بعض الطيور من الحروف او الحروف الا انها لا تتميز عن غيرها . قالوا فاما قسمة
اهل النحو الكلام الى ثلاثة فذلك قسمة صناعية ليست وضع اهل اللغة تجري مجرى قسمتهم
الحركات الى رفع ونصب وجر وجزم وذلك انما هو في الكلام اللغوي . فاما قول
القائل ق وع وش فانما يكون كلاما عند ان يوقف عليه او يتصل بغيره وفي حال الوقف لا بد
معه من حرف ساكن وهو الهاء في قوله عه وشه وقه وفي الجمع عوا وشوا وقوا . وفي التثنية
عيا وشيا وقيا وفي حال الاتصال معه حروف كثيرة . والظاهر عند اهل
اللغة ان اقل الكلام حرفان يبتدأ بالمتحرك ويوقف على الساكن ولهذا يوقف عليه في

قوله حي . فاما قولهم سمعت كلام فلان من اوله الى اخره فهذا لا يقتضي ان كل حرف
كلام لانه ايضا يقال سمعت خطبة فلان وشعره من اوله الى اخره وان لم يجب ان تكون
كل حرف خطبة ولا شعرا . ومن اشترط في الكلام الافادة قال بان الكلام الحروف ان
او الحروف المتميزة المسموعة المتواضع على استعمالها في المعاني ولانه خالف اللغة
لان اهل اللغة قسموا الكلام على ضربين مهمل ومستعمل . ولهذا يقولون في المهمل تكلم
بما لا يفيد وبما لا معنى له فثبت انه كلام . فاما قول ابي هاشم ان الكلام لا ينتظم الا
من حرفين مختلفين فهو قول باطل لان المعلوم ان اهل اللغة يسمون ما انتظم من المثلين كلاما
كما يسمون ما انتظم من المختلف كلاما . وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه واله ما انا
من دد ولا الدد مني والمراد به اللهو واللعب ويوجد كثير في اللغة الفارسية وتسمى
كلاما فبطل قوله . وذهب الاشعرية الى ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس وقد بينا بطلان
ذلك . وذهب الكرامية الى ان الكلام هو القدرة على التكلم والتكليم وقد بينا
بطلانه ايضا . فاما المتكلم فعندنا انه يستعمل في معنيين احدهما في اصل
اللغة والثاني في عرفها وعرف الشرع . اما في اصل اللغة فالمتكلم هو فاعل الكلام
وهو جار مجرى المتحرك والساكن انه فاعل الحركة والسكون . ودليل ذلك ان اهل اللغة
متى علموا ان الكلام وقع من الفاعل بحسب قصده ودواعيه وصفوه بانه متكلم وان فقد
كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم يعلموا ذلك او علموه انه حصل فيه لا باختياره
لم يصفوه بانه متكلم وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك . ولهذا وصفوا
الواحد منا متكلما بما يوجده وان لم يصفوا الصدى بانه متكلم ولا ناطق

وان كان قد قام به الكلام وحله • ولما اعتقدت العرب في المصروع ان الكلام لم
يحصل من جهته ولا وجد على اختياره بل انما فعله الجن لم يصفوه بانه متكلم به بل قالوا هو
كلام الجن وبهذا ابطل قول الاشعرية ان المتكلم من قام به الكلام وقد تبين بطلان
قولهم فيما تقدم فهذا هو المعنى الاول • واما المعنى الثاني وهو المعنى العرفي والشرعي
فان المتكلم في عرف اللغة والشرع هو المبتدي باحداث الكلام والمنشئ له سواء سمع منه
او كان حكاية عنه وعبر واعلم بما يسمع في الحال • ودليل ذلك ما نعلمه من ان اهل
العرف متى سمعوا انشادا ينشد قصيدة امرئ القيس وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
فانهم يصفونه بانه كلام امرئ القيس وشعره لا كلام المنشد وشعره وان كانوا يقولون بانه فاعل
له في الحال لما كان امرؤ القيس هو المبتدي لذلك وغيره هو المحتذي والحاكي • وعلى هذا
المعنى انتشر وظهر القول بان هذا كلام النبي وخطبة الوداع وخطب علي عليه السلام وفقه ابي حنيفة
وفقه الشافعي وكلام المعتزلة وهذا معلوم عند اهل العرف والشرع ولا ينازعه الا معاند
وكل ما ذكرناه يبطل قول الاشعرية والكرامية ان المتكلم هو القادر على الكلام
والكلام هو القدرة على التكلم وقد تم بيان ذلك فيما قبل هذا فهذا هو الموضع الثامن
واما الموضع التاسع وهو في اقسام الكلام • فاعلم ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل
فالمهمل عندهم ما لم يوضع لفائدة والمستعمل منه ما وضع لفائدة فان الكلام انما كان
مفيدا لا لنفسه وانما يكون مفيدا للمواضعة الحاصلة من اهل اللغة • والمستعمل ضربان
احدهما مفيد والاخر غير مفيد • ونريد بالمفيد ما يفيد فائدة فيما تناوله وغير المفيد
ضربان احدهما ما يجري مجرى المفيد • والثاني ما لا يجري مجراه • فالاول كقولنا

ثم فانهم جعلوه من ابهم الاشيا لانه لا ينفع به الابانة وانما يقتضي صحة العلم والخبر
وليس هو على وجه التلقيب بل لو سقط المسميات وكان فيها ما لا يصح ان يعلم او يخبر عنه
لم يكن شيا فثبت انهم افادوا به هذا المعنى ولهذا وصف الله تعالى بانه شي لما كان ليس
بلقب محض وانما هو موضوع لما ذكرنا وهذا هو مذهبنا وهو قول قاضي القضاة وغيره من
الشيوخ • وقال الشيخ ابو عبد الله لولا ورود السمع بذلك لكنت لا اسميه تعالى شيا الا من جهة
اللغة والعقل لانه لقب وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابي علي • وقد قال جهم لا اسمي
الله شيا وانما اسمي مشيا للاشيا • وحكي عن ابن الناشي انه قال لا اسمي غير الله شيا على
الحقيقة بل مشيا على النقيض من الاول • ويدل على جواز تسميته بذلك انه قد ثبت ان
الشي في اللغة اما في اصلها واما نقل وعرف فيها موضوع لكل ما يعلم ويخبر عنه وكل اسم
لغوي يفيد فايدة يحكم العقل بثبوتها فيه تعالى فانه يجوز اجرا ذلك الاسم عليه وان لم يرد
اذن سمعي وان كان هذا قد خالف فيه قوم من البغداديين كالحارث الوراق وغيره •
والذي يدل على صحة هذا الاصل ان العارف بالله تعالى وصفاته يحسن منه او يجب استدعاوه
للغير الى ما قد عرفه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم له تعريفه ما وجب
او حسن الا بالاسم اللغوي الذي يفيد ذلك لان الاشارة لا تجوز عليه تعالى وما الاسم الواجب
او الحسن الا به يكون حكمه حكمه فثبت انه يجوز تسميته بذلك بغير اذن شرعي • وذلك يقتضي
انه يجوز تسميته تعالى شيا • ويدل على ذلك قوله تعالى ليس كمثله شي وهذا يقتضي انه شي لا يشبه
الاشيا وقال تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فانه استفهم بلفظ

اي وذلك يقتضي ان الجواب بذكر اسم نحو قوله اي رجل عندك فان الجواب زيد فالمراد الله

شي وشهادته اكبر شهادة. وهذا بخلاف الاستفهام بلفظ هل نحو قوله هل من

شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله. فلا يقال ان الجواب انه يكون من جملة الشركا

يعلم لم يلزم الاول لان هذا الثاني جوابه بنعم او لا نحو قوله هل رأيت زيدا ام لا فجوابه

نعم او لا فجواب الاية منهم بنعم او لا. ثم امر بعلمي ان يقول الله الذي يبدأ الخلق ثم يعيده [محذوف وهو]

فصح ما قلناه. نعم واما الضرب الثاني وهو ما الحق مجرى المفرد فهو اسماء الالقاب

نحو قولك زيد وعمرو. واما المفيد فهو نحو قولك قادر وعالم وكريم وحكيم وعمر

ذلك. والفرق بينهما ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة بحالها لا تتغير بخلاف

المفيد. وفرق اخر وهو انه اقيم عند الغيبة مقام الاشارة عند الحضور بخلاف المفيد

فانه وضع لفائدة في المسمى به. وفرق ثالث وهو ان المفيد تقع فيه الشركة واللقب

وضع للتمييز بين الاشخاص والاعيان. والمفيد ضربان احدهما يفيد ما وضع له اولا

وهو الحقيقة والثاني يفيد ما لم يوضع له اولا. وهذا الثاني ينقسم الى ما يكثر استعماله

عند اهل اللغة فيما افيد به ثانيا حتى لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره وهذا

هو الاسماء المنقولة الى عرف اللغة فيصير المجاز حقيقة ويصير الحقيقة كالاولى مجازا

عند ثبوت السبق الى الافهام في الثاني والى ما يكثر استعماله ولا يسبق الى الافهام منه

الا ما يفيده كالوضع الاول. وهذا الثاني هو المجاز الاقرب. والى ما لا يكثر استعماله

فيه وهو المجاز الابعد. والحقيقة تنقسم الى لغوية وعرفية وشرعية فالعرفية

كاسم الغائط الذي كان موضوعا في اصل اللغة للمكان المطمئن. ثم صار موضوعا

لقضا الحاجه المخصوصه • والشرعيه كاسم الصلوه والصوم وغير ذلك والتعويه

ينقسم الى مفرده ومشتركه • فالمشترك ما يفيد بها معان مختلفه نحو اسم العين والنطق

والادراك والقرو والشفق وكالسرور في الضيا والظلام • وعسعس الليل اذا اقبل

واذا ادبر واستعمالهم لهذه المعاني فيها على جهة الحقيقه ولا اشكال في افادتها

في المسميات لفوايد مختلفه عند اهل اللغه العربيه فلا معنى لقول من يقول انها تفيد

بها على اختلافها فايده واحده ونجريها مجرى اللون الذي يفيد الهيه في جميع الالوان

على اختلافها لان هذا من الاسما المتشابهه • وكذلك اسم القادر عند المتكلمين يفيد فايده

واحده وهو صحة الفعل على اختلاف القادرين وهو من الاسما المتشابهه • والالفاظ

المفرده تنقسم الى ما يفيد فايده مجمله والى ما يفيد فايده مفصله • فالاول هو الاسما

المجمله والثاني هو المفصل وهو على ضربين مستغرق وهو العام • وغير مستغرق وهو الخاص

وهو الثاني على ضربين احدهما ان يفيد ما اجمله اسم اخر وهو البيان • والثاني لا يفيد ذلك

وهو ما ليس ببيان فهذه اقسام الكلام محصوره • وقد بينا تفاصيل الكثير منها في كتابنا

الموسوم بكتاب تحرير الاصول في اصول الفقه فمن اراد معرفتها على التفصيل فليقصد الى

ذلك من الموضع التاسع • واما الموضع العاشر وهو في تعيين كلام

الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثه مواضع • احدها في حكايه المذهب وذكر الخلاف

والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف • والثالث في

بيان بعض حجج المخالفين والجواب عنها • اما الموضع الاول وهو في حكايه المذهب

وهو ضربان احدهما ... [illegible] ... كلام مستعمل

ذكر الخلاف فالخلاف بين أهل القبلة في أن الله تعالى متكلم واثبات كلام له. وانما
اختلفوا في وجه اخر فذهب قوم الى انه تعالى متكلم لذاته وهذا هو مذهب محمد بن عيسى
الملقب ببرغوث ويأتي على هذا القول انه ينفي ان يكون له كلام. وذهب قوم الى اثبات
كلام لله تعالى واختلفوا فمنهم من قال كلامه تعالى هو هذا المتلو في المحاريب المعروف
من المسلمين الذي يحرمونه على الجنب. ويستعملونه في العبادات. وذهب اخرون الى
انه ليس بكلام الله تعالى واختلف الاولون فمنهم من قال بانه قديم وهو قول الحنابلة واصحاب
الحديث واكثر الحشوية. ومنهم من قال بحدوثه وهم العدلية. واختلفوا فذهب الشيخ ابو علي
وابو الهذيل الى ان كلام الله تعالى باق كما تقدم بيانه. وفي حال قال الحدث مع القارئ مثل
كلام الله تعالى كما تقدم حكايته عنه. وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من الشيوخ
الى ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو وان القراءة هي المقروء وانه حكاية كلامه وان الحكاية
غير المحكي وانه يضاف الى الله تعالى على المعنى العرفي والشرعي لا على معنى انه احدثه في الحال وهذا
هو الصحيح. واختلف الاخرون فمنهم من قال كلام الله تعالى هو القران والتوراة والانجيل
وغير ذلك وهو شيء واحد لا يتجزى ولا يتبعض وهو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من
قبيل الاصوات والحروف وهو مع ذلك توراة وانجيل وزبور وقران وامر باعتبار ونهي
عن اعتبارين وخبر ووعيد ووعد وموعظة وتذكير وهذا هو قول الاشعرية
قالوا وهذا المتلو عبارة عن المعنى القديم وسووا بين الشاهد والغائب كما تقدم حكايته
عنهم. ومنهم من قال بمثل ذلك الا انه قال بانه ازلي وهذا المتلو حكاية عنه وهم الكلابية
اصحاب ابن كلاب. وذهب النجارية الى ان القران مكتوب جسما متلو عرضا

والجسم يبقى والعرض عنده لا يبقى وكان له فاك بانه باق وغير باق. وذهبت الكرامية
الى ان الاسم هو المسمى كما تقدم وزعموا لاجل هذا ان الله عرض لانه اسم والاسم عرض
وربما قالوا والقران الذي فيه بسم الله قديم. وربما قال القران ليس بكلام الله وليس
لهم نصيب في الاسلام الا انا ذكرنا قولهم ليتضح ضلالهم. وذهبت المطرفية الى
ان كلام الله ليس بحروف ولا صوت. وانما هو معنى قائم بقلب الملك الاعلى وهو ملك
يقال له ميخائيل فهذا هو الموضع الاول. واما الموضع الثاني وهو في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. فالذي يدل على ذلك وجوه منها ان
النبي صلى الله عليه وآله كان يدين بذلك ويخبر به فان من عرف الاخبار وبحث الآثار
علم فانه كما يعلمه صلى الله عليه يعلم انه كان يدعي التمسك بان ما معه هو كلام الله تعالى ووجب
تنزيله ويخبر بذلك ويبشره وهذا لا يجحده الا معاند. واذا ثبت ذلك وجب ان يقطع على انه
كلام الله تعالى على ما اخبر به لان ظهور المعجز عليه قد امننا من وقوع الخطا منه فيما يدين به
ومن وقوع الكذب فيما يخبر به فثبت بذلك انه كلام الله تعالى. ومنها ان الصحابة اجمعت
على ذلك واجماعهم حجة على ما نبينه ان شا الله تعالى. وانما قلنا انها اجمعت على ذلك
لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار علم ان الصحابة ما كانت تقول بان هذا القران
هو كلام محمد ولا كلام غيره من الخلق بل كانوا يكفرون من يقول ذلك ويعدونه من اعدائهم ولم يكن يقع
ذلك الامر كان بحضرة الرسول الله صلى الله عليه ما لا غاية. وكانوا اذا اختلفوا في امر
من الامور قالوا ايتنا وسلم هذا القران يتشاورون الى المتلو فيما بينهم. ويقول القائل
منهم لا يدع كلام الله لكلام غيره ويصفون اوامره ونواهيه واخباره وقصصه الى الله تعالى

ويقولون قد قص لنا واخبرنا وامرنا ونهانا وهذه في الشهرة كاشتهار ذكرهم اصحاب النبي
صلى الله عليه وخاصته ولا معنى لما ذكره المخالف في ذلك . ومنها ان هذا المتلو
في المحاريب المعروف بين المسلمين هو دليل الصدق ونهاية المعجز كما تقدم بيانه وفيه ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي ذلك ما يدعوهم الى بيان الاختلاف فيه . وقد علمنا
ان احدا من العرب ما طعن بان فيه الاختلاف وهم اعرف الناس بذلك لان اللغة لغتهم وهم
اعظم الناس عداوة له لما تقدم بيانه . فاذا عجزوا عن ذلك دل على صدقه وعلى انه ليس
من عند الله هذا وقد قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله . وقال
افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه والمراد
به التوراة ومعلوم ان الكلام الذي يسمعونه ليس هو المعنى القائم بالنفس ولا القائم بقلب
الملك وانما هو المتلو المسموع بين المسلمين في الاولين والاخرين فثبت انه كلام الله تعالى
لانه اذا دل على نبوة النبي صلى الله عليه واله هو وعترته ثبت انه صدق وحق لذلك وثبت
انه قد شهد لنفسه بانه كلام الله ثبت ان شهادته صدق لا كذب فيها كما ان شهادته
على نبوة محمد حق لا كذب فيها فثبت الموضع الثاني . واما الموضع الثالث وهو ابطال
حجج المخالفين واقوالهم . فاحتج من قال بانه متكلم لذاته بانه لا يجوز ان يكون متكلما
بالفاعل لانه لا فاعل له ولا لمعنى معدوم لفقد الاختصاص ولا محدث لانه موصوف بانه متكلم
فيما لم يزل ولا قديم لانه لا ثاني له تعالى فثبت انه متكلم لذاته . والجواب عن ذلك ان هذا
بناء على ان للمتكلم بكونه متكلما حالا تعلل وهذا لا يصح كما بينا ان المتكلم هو فاعل

الكلام وايضا فانه لا نعلم تلك الحال ضرورة ولا يصح ان يكون الهاطرق لانه لو كان
الهاطرق لما كان الا الفعل كما تقدم والفعل لا يدل على شي من ذلك على ما تقدم
وايضا فلو كان تعلى متكلما لذاته لكان متكلما بجميع انواع الكلام لانه لا
اختصاص لذاته ببعض ذلك دون بعض فكان يجب ان يكون صادقا وكاذبا وامرا
بالقبيح وناهيا عن الحسن وكل ذلك محال لما سنبينه من البافي وفي بعضها ما هو صفة نقص
وذلك عليه لا يجوز • وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون متكلما بما
لا نهاية له من الكلام وذلك محال • وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون
مخاطبا لذاته لان الخطاب احد انواع الكلام • بل هو الذي يعقل من كلام الله تعلى ولو كان
مخاطبا لذاته لم يختص بعض المخاطبين دون بعض • وكان يجب ان يكون مخاطبا للجمادات
ولمن لا يعقل وللمعدومات وكل ذلك محال • واما قول الاشعرية فقد ابطلنا
قولهم في المعنى القائم بالنفس • فاما القول بانه لا يتجزى ولا يتبعض فاثبات كلام
هذه حاله لا يعقل ولا طريق اليه فيجب نفيه • ووجه اخر وهو ان كلام الله تعلى
يجب ان يكون مفيدا ولا يكون مفيدا الا وقد تقدم عليه المواضعة وقد ثبت ان
المواضعة على الشي الواحد لا تصح لا سيما اذا لم يكن معلوما باضطرار ومدركا او في حكم
المدرك وهذه حال الكلام الذي اثبتوه فيجب نفيه • واما قولهم باثبات معنى قديم
فهو باطل لما ثبت من انه لا قديم مع الله • وايضا فلو كان قديما لم يخل ان يكون
هو الله او غيره فان قالوا هو الله لزم ان يكون الله كلاما وذلك يقتضي ان يكون كلاما

لغيره واثبات غيره له يكون تعالى هو وكلامه محال. وكان يجب ان يكون كلامه تعالى هو بدون
للقادر العالم الحي المجازي المعاقب المثيب المشكور وكل ذلك معلوم بالضرورة من الدين خلافه
وان كان غيره فقد بينا ان اثبات قديم اخر. وايضا فلو كان قديما لما كان مفيدا لانه
لا يفيد الا مع المواضعة والمواضعة لا تجوز على القديم. وايضا فلو كان الكلام قديما
لكان باقيا وقد بينا ان الكلام لا يبقى اذ كان مفعولا. وان كان من غير جنس هذا الكلام
فهو لا يعقل وقد بينا ان اثبات ما عداه كلاما لا يجوز. واحتج المخالف باشياء. منها

شبهة لهم قالوا لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لكان اما اخرس او ساكتا وهما
آفتان لا يجوزان عليه تعالى فيجب ان يكون متكلما. والجواب ان هذه دعوى مجردة لا دلالة
عليها وذلك لان هذه القسمة غير صحيحة وانما القسمة الصحيحة انه تعالى لا يخلو ان يكون
متكلما بآلة هي الفم واللسان ام لا فان كان متكلما بآلة فانها لا تخلو ان يكون بها آفة
ام لا ان كان بها آفة فهو اخرس وان لم يكن بها آفة فلا تخلو ان يستعملها في الكلام ام لا
فان لم يستعملها فهو الساكت. وان استعملها فهو المتكلم وان كان متكلما لا بآلة
لم يلزم ان يكون اذا لم يتكلم اخرس او ساكتا فاذا كان الخرس والسكوت فرع على كونه
متكلما بآلة وقد ثبت انه متكلم لا بآلة ثبت انه لا يجوز عليه ذلك. فان اهل اللغة انما
يستعملون اسم الخرس والسكوت فيما ذكرنا دون ما عداه فبطل قولهم. ومنها

شبهة قالوا ان الخرس والسكوت ضدان للكلام لا ضد له غيرهما فاذا لم يكن متكلما كان على احدهما
والجواب انا لا نسلم انهما ضدان للكلام والاوجب كالحركة والسكون
والاخرس اذا اطاق الكلام عليه بان يخلق الله تعالى في لسانه الكلام ان ينفي الخرس به

ومعلوم خلاف ذلك. فان الخرس من الامراض التي لا يسع با الكلام. ثم يقال لهم ما
تقولون انه اذا لم يكن متكلما كان اخرس او ساكتا. فان عنيتم انه لا يكون متكلما فيما لم
فلم لو لم يكن متكلما لم يزل لم يكن متكلما فيما لم يزل. وان عنيتم انه يكون كالواحد
منا اخرس او ساكتا فلم يصح لان الساكت هو الذي يكف آلة الكلام عند بعض شيوخنا وعلى هذا
لا يجوز تسميته ساكتا. وقال بعضهم هو الذي لا يفعل الكلام. وعلى هذا يجوز تسميته ساكتا
ما لم يمنع منه شرع او يكون موهما للخطأ. وقد قال صلى الله عليه وآله ما سكت الله
عنه فهو عفو وعلى هذا يكون ساكتا لم يزل ويبطل استدلالهم. ومنها **شبهه**
قالوا لو كان متكلما بكلام محدث لوجب ان حله وذلك لا يجوز **والجواب** ان
هذا انبنى على ان المتكلم من اختص بصفة يوجبها الكلام. وهذا لا يصح لانا قد بينا
ان المتكلم هو فاعل الكلام كالمتفضل فانه فاعل التفضل وكذلك المتطول والمجمل وغير
ذلك. ومنها **شبهه** قالوا لو حصل متكلما بعد ان لم يكن كذلك لاحتاج
الى آلة وذلك لا يجوز عليه **والجواب** ان هذا مجرد دعوى فانه قد حصل فاعلا وان
لم يكن فاعلا ولم يحتج الى الآلة فكيف يصح ما قالوه. واكثر شبههم ركيكة فلا
نطول بذكرها هاهنا. فاما اقوال الكرامية فيما ذكرنا من الادلة يبطل قولها
وان كان يكفي في بطلانه حكاية مذهبهم اذ تستحيل في الشيء الواحد ان يكون جسما عرضا
وان يكون ثابتا منتقلا معا. واما اقوال الشيخ ابي علي ومن قال بقوله فقد بينا ذلك
فيما تقدم فيتم بذلك الكلام في الموضع الثالث وبذلك يتم الكلام في الموضع الاول من
النوع الاول. واما الموضع الثاني وهو انه محدث مخلوق فالكلام منه يقع

في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما الموضع الاول فمذهبنا ان القران محدث وانه
يجوز اطلاق القول بانه مخلوق اذا لم يوهم الخطا وهذا مذهب العدلية وذكره السيد ابو طالب
هكذا. وذهبت المطرفية الى ان القران لا يوصف بقدم ولا حدوث. وذهبت الحشوية
الى ان هذا القران المولف من الاصوات والحروف قديم. وذهبت الكرامية الى انه محدث وامتنعت
من وصفه بانه مخلوق. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف. فالذي يدل على ذلك ان القران لا يخلو ان يكون هو هذا المتلو بين
المسلمين او غيره. ولا يجوز ان يكون هو غيره لما قدمنا. واذا كان القران هو هذا المتلو فلا
يخلو ان يكون قديما او محدثا. ولا يجوز ان يكون قديما لوجوه. احدها انه لو كان قديما
لوجب ان يكون لم يخل ان يكون حروفه موجودة معا فيما لم يزل اولا او يكون بعضها موجودا
فيما لم يزل دون البعض الاخر. فان لم يكن شي منها موجودا فيما لم يزل كانت محدثة لان المحدث
هو الموجود لا فيما لم يزل. وان كانت موجودة معا فيما لم يزل لم تخل ان يكون موجودة فيما لم يزل
على هذا الترتيب وهذا لا يصح لان هذا الترتيب يقتضي الحدوث من حيث انه لا يوجد حرف
منها الا بعد عدم الاول وذلك لا يصح في القديم. ولان ترتيبها جار مجرى ترتيب الكلام فيما
اوجب حدوثها اوجب حدوث هذه الحروف الموجودة في الازل. ولان بعضها متقدم
على بعض وما تقدم غيره فهو محدث. واول حرف منها متقدم بوقت واحد والا لم يكن
مفيدا وذلك يقتضي الحدوث لان ما تقدم على غيره بوقت واحد فهو محدث. او يكون
موجودة فيما لم يزل لا على ترتيب وهذا لا يصح لانا قد بينا ان القران ما اختص بهذا الترتيب

وذلك يقتضي ان لا يكون ذلك القديم هو القران او ان القران ليس هو القديم ومن قولنا
ايضا فانه ان اوجده بعد ما لم يزل على هذا الترتيب لم يبق الا بعد عدمه وذلك
يوذن بحدوثه فان انه لا يصح وجودها فيما لم يزل وبمثل ذلك بطل وجود نفسها فيما لم
يزل فثبت ان كلها حادثه وقد ثبت انها القران فثبت ان القران محدث . الوجه
الثاني ان القران هو الاصوات والحروف التي تسمع عند القراءه لما تقدم وقد ثبت انها مما
لا يبقى على ما تقدم وكل ما لا يبقى فهو محدث لما ثبت من ان القديم يجب بقاوه . فان قيل
هذا يقتضي ان القران غير باق مع المسلمين ولا موجود مع محمد عليه السلم لان الحروف لا تبقى
وهو من قبيل الحروف وهذا قول خارج عن قول المسلمين . قلنا وما تعني بقولك
ان القران موجود ان عنيت ما احدثه الله تعالى من الكلام باق الى الان فذلك لا يصح لانه اصوات
وحروف وهي من قبيل ما لا يبقى على ما تقدم . وان عنيت ان ما يسمع عند القراه يلزم ان يسمى
كلام الله والقران فقد بينا ان التسميه راجعه الى عرف اللغه والشرع . وقد ورد ابدالك
اما اللغه فلانهم يسمون ما يسمع من الحكايه قصيده امرئ القيس وخطبه الحسن للموسر وان
كان العقل يقتضي ان ذلك قد عدم وان ما يسمع هو غيره . واما الشرع فلما بينا ان
المسموع من اي قارئ كان من بر او فاجر مسلم او كافر يسميه الشرع قرانا وكلام الله
كما قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله . وان كان المسموع هو غير
فعل القاري . ولهذا يتعلق به المدح والذم والامر والنهي كما تقدم فبطل ما قاله
من كل وجه . الوجه الثالث انا قد بينا ان الله تعالى قديم وان ما عداه محدث
فالقران لا يخلو ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى لم يكن كلاما

لأن غيره لا يتكلم به عز وجل ۝ ولا يكون تعالى كلاماً لغيره بالإجماع ۝ وإن كان غيره فهو محدث

لما قدمنا أن غيره محدث ۝ والسمع قد دل على حدوثه قال تعالى وما يأتيهم من ذكر من

الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين ۝ وقال وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه

وهم يلعبون ۝ فوصف الذكر بصفات الحدوث وهو أنه يأتي وأنه محدث وأنه مسموع والذكر

هو القرآن ۝ قال تعالى وإنه لذكر لك ولقومك ۝ وقال تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له

لحافظون ۝ ومما يدل على حدثه من جهة المعنى قول الله تعالى وقال الذين كفروا للذين

آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم ومن قبله

كتاب موسى إماماً ورحمة وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً ۝ فبين أن القرآن هو هذا

المتلو وأنه ليس بقديم بل قد تقدمه غيره وأنه ملفوظ وأنه موضوع على لسان العرب

وهذه صفات الحدث ۝ وأيضاً فإنه تحدى العرب بأن يأتوا بمثله والقديم لا يتحدى أحد

أن يأتي بمثله ۝ ولأنه قال الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً فجعله منزلاً وحديثاً

وأحسن الحديث والحديث محدث وكتاباً ومتشابهاً وكلها صفات الحدوث لا القدم

وأيضاً فقد وصفه تعالى بأنه منزل وآيات ومحكمات ومحكم وسور وهذه صفات الحدث

وقال وإذ نادى ربك موسى وقال له اخلع نعليك إنك بالواد المقدس وقال ونادى

فرعون [illegible] وأخبر بقصة آدم وولده وإدريس ونوح والأمم الماضية وكيف يتكلم

من ذلك فيما لم يزل وليس شيء من الإنس فهذا غاية العبث والسفه ۝ بل لو تكلم به ولا مخاطب

لكان عبثاً سفهاً ۝ ولهذا قال شيوخنا إذا تكلم الله به فلا بد من سامع عاقل

قومه

فهمه ليكون مصلحة له فهذا هو الدليل على انه محدث ۰ واما انه مخلوق
فنحن نبين معنى الخلق ثم ندل على انه مخلوق ۰ اما معنى الخلق فاعلم ان المخالفين ينسبون
الى اهل العدل القول بان القران مخلوق على معنى انه حي يموت وعلى هذا وجه التشنيع
ولهذا حكي عن بعض رؤسائهم انه لما طعن في خلق القران ۰ ثم جلس للتعزية من الغد فقيل
له ما الذي اصاب الشيخ حتى جلس له ۰ فقال ان قل هو الله احد مات البارحة فجلست
للتعزية ۰ وربما قالوا اطلاق ذلك عليه يوهم جواز الموت كسائر المخلوقات حتى
قال الشيخ ابو علي فكان يجب في الموت ان يموت لانه مخلوق قال الله تعالى خلق الموت
والحياة ۰ فقال ابن ابي بشر الاشعري الموت يموت ۰ ويرى يوم القيامة على صورة
كبش املح ثم يذبح كما في الخبر وهذا يدل على قلة دينه وقلة حيائه وقلة مبالاته
بالالتزام لما خالف الشريعة والملة كلها ۰ والعدلية قد اختلفوا في معنى الخلق والمخلوق
مع اجماعهم ان القران مخلوق ۰ فذهب البغدادية الى ان المخلوق هو المخترع لا بالة وهو
قول عباد بن سليمن الصيمري ولهذا لم يجوزوا ان يجري اسم الخالق على غير الله تعالى وقال في قوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ان الباء والنون زائدة وهذا تاويل ضعيف جدا ۰ وقال
البصريون ان الخلق هو التقدير واختلفوا فذهب الشيخ ابو هاشم والشيخ ابو عبد الله الى
ان هناك معنى هو الخلق يشتق منه للمخلوق هذا الاسم ۰ ثم قال الشيخ ابو هاشم ذلك المعنى
هو الارادة لما احدثه وعلى هذا لم يصف الساهي بانه خالق وهو مما يقتضيه كلام قاضي القضاة
وان لم يستعمل ان الخلق معنى ولكن يدل كلامه على انه لا بد ان يكون مريدا ولهذا نفى الخلق عن

للشافعي . وذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان ذلك المعنى هو العلم . وقال ان وصف افعال الله
تعالى بالخلق مجاز ولولا ورود السمع بذلك لم يجز اطلاقه . وذهب الشيخ ابو علي الى الخلق هو ايقاع
الفعل على مقدار معلوم وهو ظاهر قول القاضي ايضا ونص على ان الذين قالوا انه مخلوق ارادوا
ان يفعلوه على ما وجد مقدرا اما مطابقا للحاجة وبين ما هو منهي عنه . وقال الشيخ محمود
الخلق يستعمل في اصل اللغة بمعنى التقدير والتقدير عندهم هو العلم في احداث الفعل محكما
مطابقا للمنفعة قال وقد صار في العرف يستعمل في احداث الفعل محكما مطابقا للمنفعة
والاقوى ما ذكره محمود بن الملاحمي من ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير وان التقدير هو العلم
في احداث الفعل محكما مطابقا للمصلحة وان كان الشرع قد منع من وصف غير الله تعالى بانه
خالق كما منع من اطلاق القول بانه رب وانما يجوز مع التقييد . وكذلك فانه منع من
وصف فعل العبد بانه مخلوق على الاطلاق وانما يجوز مع التقييد . واختلف شيوخ العدل
فيمن لم يطلق على القرآن انه مخلوق فقال الشيخ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر رحمهما
الله يكفر وقال اكثر شيوخنا لا يكفر من وصفه بانه محدث وهو قول قاضي القضاة وهو
الصحيح . واما الذي يدل على ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير فما اتفق عليه ان اهل
اللغة يقول قائلهم خلقت الاديم وان لم يخترعه بل يفعل ما له . وقال شاعرهم ::
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم . وقال الشاعر .
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري . وقال تعالى تبارك الله احسن الخالقين
وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ولذلك نحمل قوله والمخلوق انما قلنا ان الخلق ان يكون

ذلك موضوعا للمعنى اولا والثاني محال لان اهل اللغة ما اوردوا ذلك على هذا الوجه
في لغتهم الا لامر من الامور ولان ذلك وارد في كتاب الله تعالى وهو خاطبنا بلغة العرب
فلولا علم انه موضوع لامر نفهمه لما حسن ان يخاطبنا بما لا نفهمه • واذا كان موضوعا للمعنى
فلا يخلو اما ان يكون الخلق المذكور بمعنى الاختراع وهذا لا يصح لانهم اطلقوه حيث لا يصح الاختراع
ولا الفعل الا بآلة • وكذلك اطلقه الله تعالى واذا لم يرد به ذلك فلا يعقل انه اراد به
الا التقدير وقد ذكره اهل اللغة فوجب الاعتماد عليه • وانما قلنا ان التقدير عندهم هو
الفكر في احداث الفعل لانه لا شك ان ما جرى للفظين ونعني بالاخرى • فلا يجوز ان يقال قدر
في نفسه امرا وما فكر فيه ولا ان يقال فكر فيه وما قدره • فاما قوله تعالى انه فكر وقدر
فلا يدل العطف على انه غير الفكر من كل وجه • بل قيل ذكر في ابطال قول النبي صلى الله عليه واله
ما قدر في القرآن انه هل هو سحر او كهانة او غير ذلك • وانما لا يوصف الساهي بانه خلق
لما كان لا يمكنه التقدير الذي هو الفكر عند اهل اللغة العربية • وقلنا ان الشرع منع
من وصف غيره تعالى لان الخلق في الشرع هو احداث الفعل على مقدار معلوم مطابق
للمصلحة وهو معنى قوله خلق السموات والارض • وقوله ولقد خلقنا الانسان وغير ذلك
فان المعنى انا صورناه على ما يطابق المصلحة • وقد ثبت ان فعل غيره يجوز ان يكون فيه السفه
والعبث • وعلى هذا لم يستجز المسلمون ان يقول قائل يا ان خالق كما لم يستجيزوا ان يقولوا
لفلان رب وانما يجوز عند تقييد كما يقال هو رب الدار وان كان الرب في الاصل هو
المالك الا انه لما صار حقيقة في الله تعالى بحيث لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره
لم يجز ان يجري على غيره • وكذلك اسم الخالق فانه قد صار حقيقة فيه تعالى • وعلى هذا

بلغ محمود

قال تعالى هل من خالق غير الله يعني به النفي ٭ وقال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فمدح نفسه تعالى
على انه خص بهذه الصفة لانه لو جاز ان يوجد التمدح لما تمدح به على غيره فلا يجوز وصف
سواه فثبت بذلك معنى الخلق ٭ واما ان القران مخلوق فالذي يدل على ذلك انه لو امتنع
وصفه بانه مخلوق لم يخل ان يمتنع اطلاق ذلك عليه من قبل اللغة او من قبل الشرع ٭ ولا يجوز
ان يمتنع من جهة اللغة لانا قد بينا ان الخلق في اللغة هو التقدير والله تعالى قد خلق افعاله
وقدرها كما قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا او قد بينا انه من جملة افعاله فثبت انه مقدر
وان منع منه من جهة الشرع لانا قد بينا ان الخلق في الشرع هو احداث الفعل مطابقا للمصلحة لم يصح
والا كان عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ٭ ولا يجوز ان يمتنع من جهة العقل لان العقل يقضي بان
كل ما ثبت فيه تعالى جاز اطلاقه عليه ما لم يمنع شرع ولم يمنع شرع من ذلك فجاز اطلاقه عليه
عقلا الا ان يخالف المخالف في ان ما تعرى ويسلي بحدث عطفنا بالكلام على ذلك ٭ ومما يدل
على انه مخلوق ما روي سعيد بن عمرو في المغازي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال ان الله
خلق القران عن سابق كلامه وهذا نص صريح انه مخلوق ٭ وعن عمران بن الحصين قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه واله يقول كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر وفي رواية كان الله ولا
شي ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا ارض اعظم من اية الكرسي رواه قاضي القضاة
وعن ابن عباس في قوله انا جعلناه قرانا عربيا انا خلقناه ٭ وعن محمد بن شجاع قال سمعت ابا الهيثم
اخا مسروق يقول ما تعلمت القران الا من وهبان ٭ وروي عن مجاهد في قول الله تعالى انا
جعلناه قرانا انا خلقناه ٭ وقال عبد الله ان لكل شي سناما وان سنام القران البقرة
وان لكل شي لبابا وان لباب القران المفصل وما خلق الله من سماء ولا ارض ولا سهل ولا جبل

اعظم من اية الكرسي وفي رواية اعظم من سورة البقرة وان اعظم ما فيها اية الكرسي

وقد بينا ان الاسما من جملة الاعمال لا الاعتقادات والاعمال يجوز الاعتماد فيها على

خبر الواحد ولهذا احتج في كثير من الشريعة الى اخبار الاحاد • واعلم ان للقوم شبها كثيرة

وهي مع ذلك ركيكة منها **شبهة** قالوا قال الله تعالى وتخلقون افكا فثبت

ان الخلق انما يستعمل في الكذب فلا يجوز اطلاقه على القران فان اقل احواله انه ايهام

للخطا وذلك لا يجوز **والجواب** عن ذلك ان المراد بذلك ما كانوا يصنعونه من الاوثان

لحو قول ابرهيم ائفكا الهة دون الله تريدون • وانما وصف الكذب بانه مخلوق لاجل انه

مقدر والخلق هو التقدير كما تقدم وليس في كونه مخلوقا ما يمنع ان غيره من الصدق مخلوق

اذا اشتبه معنى التقدير فيه • ومنها **شبهة** قالوا اهل اللغة يقولون قصيدة مخلوقة

ومختلقة اي مكذوبة وهذا يدل على ان الخلق اسم لجنس الكذب • **والجواب** ان اهل

اللغة قد تقول ان الخلق في اللغة هو التقدير ولهذا وصف القران بانه مخلوق جماعة من

اهل اللغة منهم ثم لا نسلم انهم يقولون في المكذوبة قصيدة

مخلوقة وانما يقولون مختلقة وقد بينا انهم وان وصفوا الكذب بذلك فانه لا يدل على ان

غيره لا يشاركه في ذلك ولهذا اجرى الله اسم الخلق على غير الكذب • فقال تعالى الحمد

لله الذي خلق السموات والارض وان لم يكن ذلك مكذوبا • ومنها **شبهة**

قالوا قال الله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بينهما فما كان من امره لا يكون

خلقا له **قلنا** ان الخلق في الاية يعني المخلوق من المكلفين والامر يعني به تكليفهم

والبشر اذا اخبر انهما له يدل على ان احدهما ليس من جملته • ومنها **شبهة**

قالوا وقد قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا . وقال قتل الانسان ما اكفره من
اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره . فهذا يدل ان المخلوق ليس هو التقدير . قلنا يجوز
ان يعطف اذا اختلف اللفظان وان كان المعنى واحدا كما قال تعالى ان هو الا ذكر وقرآن مبين
وقال هدى للناس وبينات من الهدى فعطف الشيء على نفسه لما اختلف اللفظ . ومنها شبهة
قالوا قد ثبت ان السلف الصالح . من الصحابة به واكثر هذه الامة لم يطلقوا القول بانه
مخلوق وامتنعوا من ذلك مع ظهور امر القرآن بينهم فيجب ان يكون هذا بدعة وضلالة
والجواب انه لم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الانكار ولا القول به فان السكوت عن ذلك
لا يكون حجة الا ترى انه لم يظهر عنهم تسميته بانه كائن وانه محدث وانه مفعول وان لم يكن
ذلك باطلا وكذلك القول في كثير من المسائل فان ما احدثه المتكلمون والفقهاء كثير
مما لم يتكلم فيه الصحابة . ثم يقال لهم قد بينا ان ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه وآله
وحمل الآيات على ذلك وذلك اولى بالاحتجاج به . وايضا فقد روينا القول بالخلق فيه
عن ابن عباس ومجاهد وهذا يدل على بطلان قولهم بالاجماع مع خروج هذين . ولكنا
نقول بانه اذا اوهم الخطا عند بعض الناس لا يطلق ذلك فيه كسائر الالفاظ فان فيها
ما يوهم الخطا عند قوم دون قوم . ومنها شبهة قالوا قد روي عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر بالله
العظيم والجواب ان هذا الخبر من اخبار الآحاد فلا يوجد به في باب التكفير فاما
في آخره اسم الخلق فانه معارض بما ذكرنا من الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وعن
الصحابة فلم يصح ما قالوه ولو صح ما قالوه لكان معناه انه غير مفترى . فقد كانت

العرب تقول بانه اخلاق كما حكى الله عنهم ومن قال كذلك فهو كافر فثبت
ما قلناه والله الهادي. وبذلك تم الكلام في الموضع الثاني من النوع الاول ❁
واما الموضع الثالث وهو في كيفية دلالته على الاحكام الشرعية. فاعلم انه اذا
ثبت ان خطابه تعالى حجة وكلامه دلالة وانه هو هذا المسموع وثبت انه لا يعلمنا معرفة
ما تناوله خطابه ضرورة لان الضرورة الى ذلك غير ممكنة لكونه تعالى ممن لا يجوز مشاهدته
ولا مشافهته لم يبق الا ان نعلم ذلك بدلالة ولا دلالة على ذلك الا ما يتعلق بخطابه من الوجوه
فان ما لا يتعلق به ليس بان يدل على ما تناوله اولى من ان لا يدل والوجوه التي معها يدل خطابه
على ما تناوله ثلثة. احدها ان يكون خطابه واردا مستاولا لفائدة يدل عليها خلاف ما ذهب
اليه الحشوية من انه يجوز ان يكون الغرض التلاوة لا المعنى لتضمنه كما قالوا في الايات
المتشابهة ان الغرض بها التلاوة. وكذلك في اوايل السور وغير ذلك لانه يكون
عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح. فان قيل ان فيه غرضا وهو التلاوة لكونها لطفا
قلنا انه لا بد من نسبة بين اللطف والملطوف فيه وتلك النسبة لا تصح في الخطاب الا
بان نفهم معانيه من زواجره ومواعظه وتحذيره وترغيبه ليثبت له حظ الدعا ولهذا
خاطب تعالى كل قوم بلغتهم ليكون ذلك اقرب الى معرفة معانيه ليحصل له حظ الدعا
والصرف. وايضا فانه لا يعرف انه متعبد بالتلاوة الا بخطاب اخر منه تعالى
يقتضيه التعبد بتلاوة الخطاب الاول فلا بد من خطاب يفهم معناه. وثانيها ان
يكون خطابه واقعا على وجه لا يقبح من كونه كذبا او امرا بقبيح او نهيا عن حسن وغير ذلك

خلافاً لما ذهبت اليه المجبرة وقالت الحشوية منهم ان الكذب جائز عليه تعالى وان
كان يروى عنه انه قال كما خاطبنا بالقرآن فليس فيه كذب وذلك لانه قد ثبت
انه تعالى لا يفعل القبيح وان تجويز ذلك عليه يهدم اصول الملة على ما تقدم • ومتى جوز ذلك
على خطابه لم يمكن الاستدلال به على حكم من الاحكام الشرعية • وثانيها ان يكون خطابه
واقعا على وضع من الاوضاع التي قد وقعت المواضعة عليها من العربية او الشرعية
او غير ذلك • وعلى ضروب اوضاعهم في ذلك من حقيقة او مجاز مقرون بقرينة متصلة
او منفصلة لان كانت اللغة عربية او حقيقة ان لم يكن عربية • فان الحقيقة والمجاز
انما يدخلان في اللغة العربية لانه لو خاطب بغير وضع من الاوضاع لم يكن طريق للمكلف الى
معرفة معنى خطابه فيكون بمنزلة ما لا فائدة تحته ويكون تعمية وتلبيسا للمراد وذلك
قبيح واقتضى هذا الوجه انه لا بد ان يكون اورده كذلك لان حمله على وضع اهل تلك
اللغة • فاذا ثبت ذلك وكان المكلف عالما بما ذكرناه من حال الخطاب والمخاطب
امكنه الاستدلال به وذلك بان حمله على السابق الى الافهام اولا فاولا حتى ينتهي الى ان
لا يمكن الا على المجاز فيحمله عليه ثم كذلك في كيفية حمله على فنونه من عمومه وخصوصه
ومجمله ومبينه وفوائد الاوامر وموجباتها عند الاطلاق والتقييد مستوفى في كتابنا
الموسوم بتحرير الاصول في اصول الفقه ولا يتسع هذا المكان لايراده فهذا هو
النوع الاول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب •

واما النوع الثاني من الطريق الاستدلالي وهو السنة

فاعلم ان السنة ضربان خطاب وافعال وما يجري مجراها من التقرير. اما الضرب الاول
من سنته صلى الله عليه وآله وهي خطابه فالكلام منه يقع في اربعة فصول احدها في
بيان الشروط التي يكون معها خطابه دليلا على الاحكام الشرعية. وثانيها في بعض الطرق
الى معرفة سنته. وثالثها في احكام تلك الطرق. ورابعها في تفصيل خطابه ووجوه
دلالته على الاحكام الشرعية

اما الفصل الاول

وهو في بيان الشروط التي
معها يكون خطابه دلالة على الاحكام الشرعية فاعلم ان الشروط فيه هو ما قد ذكرنا
في خطابه تعالى وزيادة شرط واحد رابع الا ترى انه لا بد ان نشترط انه اراد به فائدة
والا فيجوز ان لا يكون لفائدة لم يدل على حكم شرعي وانه لا بد ان يكون واقعا
على وجه لا يقبح والا جوزنا ان يكون امرا بالقبيح او نهيا عن حسن فلا يدل على شيء من الاحكام
الشرعية وانه لا بد ان الخطاب به بوضع يفهم المراد به بحيث لا يكون فيه تلبيس ولا تعمية
والا لم يمكن الاستدلال به. ورابعها انه لا بد ان يقطع على انه لا يجوز عليه الكتمان
لما من بيانه والا جوزنا ان لا يكون كتم الناسخ واظهر المنسوخ وغير ذلك فلا يمكن
الاستدلال به على حكم شرعي فهذا في هذا الفصل

واما الفصل الثاني

وهو في بعض الطرق لنا الى معرفة سنته فالطريق لنا الى ذلك وجهان احدهما المشاهدة
لافعاله والسماع لاقواله فان ذلك يحصل به العلم بمراده متى تعرى عن وجوه اللبس والا
فلا بد ان يبين مراده في ذلك اذا كان علينا فيه تكليف والا كان مخلا بالواجب
وذلك لا يجوز ولا سيما مع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما
بلغت رسالاته وهذه الطريق يختص الحاضر له من اهل زمانه دون من غاب عنه

ومن لم يكن في زمانه ويقع الفرق بين خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وبين خطاب الله تعالى
من وجوه احدها ان في خطابه ما يعلم قصده به ضرورة للحاضر مشاهدته بخلاف
خطابه تعالى . وثانيها ان افعاله دلالة على الاحكام بخلاف افعال الله تعالى فانه لا يدل
منها الا خطابه او ما يكون معجزا للنبي عليه السلم فقط . وثالثها ان الآحاد في
السنة تدل على الاحكام وكلامه تعالى لا ينقل منه ما ينقل بالآحاد عند بعض العلماء وعندنا
لا يكون من القرآن الذي يوجب العلم والتعبد بالتلاوة ويكون مما يجب الاعتماد عليه في
الاعمال فهذا هو احد الطرق الى معرفة سنته . واما الطريق الثانية فهي الاخبار
وهي ضربان آحاد ومتواترة وقد تقدم طرف من الكلام في ذلك وتفاصيلها من اصول الفقه
وسنبين ما هو من الآحاد والدلالة على جواز الاخذ بها وشروطها ان شا الله تعالى
واما الفصل الثالث وهو في احكام تلك الطرق وهو الكلام في الاخبار وتفاصيل طرق
السماع وما يقبل وما لا يقبل وترتيبه فهو من علم اصول الفقه . والفصل الرابع وهو في تفصيل
خطابه فهو كلام في اوامره ونواهيه وعمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وناسخه
ومنسوخه وغير ذلك مما يتصل ايضا بعلم اصول الفقه . والذي يحتاج اليه هاهنا
هو الدلالة على وجوب الاخذ بسنته . والذي يدل على ذلك انه رسول صادق لا يجوز عليه
الكذب ولا التعمية ولا التلبيس لان ظهور المعجز عليه قد أمننا من وقوع الخطا منه فيما يؤدي
به فيجب الاخذ بقوله وبما نعهده من فعله وتقريره والاعتماد في ذلك على شهادة المعجز
له بالتصديق والابطال وذلك لا يجوز فهذا هو الضرب الاول . واما الضرب الثاني

وهو الافعال والتقريرات. اما افعاله صلى الله عليه واله فلا يخلو ان يكون
فعلها الدلالة بعمنا واياه او تخصه دوننا او لا يكون على احد الوجهين بل دلت
على انه يفعل كذا من غير تعرض لدليل بنفي ولا اثبات. فالاول لا خلاف انه يتعلق بنا
ما يتعلق به الدليل لا التاسي والثاني لا خلاف انه تخصه دوننا لسقوطه عنا. والثالث
لا يخلو ان يدل دلالة على وجوب مثله علينا في ذلك الفعل بعينه ام لا يتعين في ذلك الفعل
بعينه فان عينت ذلك الفعل وجب علينا بلا خلاف نحو قوله صلوا كما رأيتموني اصلي
وان لم يدل دلالة تخص ذلك الفعل بعينه. فانه لا يخلو ان يقترن به بيان الوجه او لا
وكان هو الوجوب صح
ان اقترن به بيان الوجه في فعله فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب التاسي به وان خالف فيه
المخالف ووجه ذلك قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون. وقوله لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فان ذلك يوجب علينا الاتباع والتاسي فان الامر يقتضي الوجوب
والاتباع والتاسي بالفعل معناهما واحد ولا شك انا اذا فعلنا صورة ما فعل على
الوجه الذي فعل لاجل انه فعل انا نكون متبعين ومتاسين بلا خلاف بين العلماء وظاهر
اللغة تشهد بذلك. وان لم يعلم الوجه الذي فعل الفعل عليه فانه يجب علينا في
الحال القطع على ان ما فعله لا يجوز ان يكون من الكبائر ثم ان عرفنا انه فعل شرعي
على الجملة فانا نقطع على انه حق وصواب وهل يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل فقد قال
بعضهم يجب مثل صورة الفعل في العبادات واظنه قول ابي علي بن خلاد. وقال شيوخنا
قاضي القضاة وغيره لا يجب الا بعد معرفة الوجه. وقال بعضهم افعاله على الوجوب
ولا اشكال انه يجب البحث عن الوجه لان الصحابة اجمعت على انه متى فعل على وجه الوجوب

لزمنا ان نفعل كذلك واجماعهم حجة. وانهم كانوا لا يشترطون عن البحث عن الوجه الذي
فعل لاجله الفعل وكان الطلب واجبا وان وقع البحث فلم يعلم الوجه فان قيل ايجب ان
نفعل صورة ما فعل قيل له ان التاسي والاتباع معناهما واحد بدليل انه لا يجوز اثبات
احدهما مع نفي الاخر فلا يجوز ان يقال اتبعته في فعل كذا وما تاسيت به فيه او على العكس
من ذلك هذا اذا تعلقا بامر واحد والا فهو يصح ان نقول اتبعته في قوله وما تاسيت
به في فعله لما اختلفا واذا كان معناهما واحدا وقد ثبت ان اهل اللغة متى شاهدوا
زيدا يفعل صورة فعل عمرو لاجل انه فعل كانه يقال تاسى به وان لم يعلموا الوجه في ذلك
فلابد من انه لا يشترط فيه معرفة الوجه. وانما اشترطناه عند العلم بالوجه للاجماع
على ذلك فبقي ما عداه على الاصل في ان لا يعتبر ذلك. يريد بيانا ان صورة الفعل امر
ينفصل عن القصد والغرض وانهما فعلان يختلفان فان علمنا وجب التاسي بهما وان لم
نعلم اجتمعا وجب التاسي فيما يعلم منهما بدلالة التاسي والاتباع. ولقائل ان
يقول ان الفعل الشرعي يصير له حكم واحد بالنية الا ترى ان القصد والنية يصير الصلوة
ظهرا دون ان يكون عصرا او غيرها ويصيرها اداء دون ان يكون قضاء ويصيرها
واجبة دون ان يكون نفلا او نفلا دون ان يكون واجبة فيصير لاجل ذلك الصورة والقصد
بمنزلة فعل واحد لا يتجزى ولا يتبعض وكما لا يصح التاسي والاتباع الا بان نفعل الصورة
من غير ان ننويها كذلك لا يصح التاسي الا بان نفعلها مع النية على الوجه الشرعي من غير
ان نجزي ذلك فانه في حكم الفعل الواحد وان اشتمل على افعال كثيرة كما ان صورة
الصلوة شيء واحد وان اشتمل على افعال كثيرة وهذا من اقوى ما يورد في ذلك

ويمكن ان يقال فلِمَ قلتم انه يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل متى علمنا

الوجه فلا يخلو ان يجب ذلك لا لفعله وهذا محال لانه خروج عن التاسي او يجب ذلك

لوجوبه عليه وهذا محال لانه قد يجب عليه ما لا يجب علينا . لو يجب علينا لاجل التاسي

والتاسي به يجب في جميع ما نعلمه من افعاله وهذا يقتضي انا ان علمناه فعل فعلا فعلنا

وان علمناه فعل فعلا واحدا ولم نعلم غيره لم يجب علينا الا ما علمناه دون ما لم نعلم فعلى

هذا اذا نقل صورة الفعل وجب علينا مثلها ليصح التاسي . واذا علمنا انه قرن

به نية الوجوب وجب علينا هذه النية وهي امر اخر مستقل بدليل ان النية قد

يجب عند قوم ويسقط وجوبها عند اخرين كنية الوضوء فثبت انه يجب علينا مثل ما علمنا

فان تكلف ما لا نعلم قبيح وهذا يقتضي العمل بمثل الفعل الى ان نعلم الوجه ثم يجب

مثله . ولقائل ان يقول هذا يقتضي انه متى علم بالوجه بعد ذلك انه يجب عليه ذلك

وهذا النسخ في عصر النبي عليه السلم وذلك محال . ويمكن ان يقال انه يجري

مجرى العمل على العموم فانه يجب البحث عن المخصص فاذا لم يجده ولضاق وقت

الحاجة عمل بالعام ثم اذا عرف الخاص عمل عليه بعد ذلك ولا يكون ناسخا ولا لا

ما وجب على حسب ما علم . وهذا كما ان المجتهد يرجع الى الظن الاقوى متى

حصل له وان كان اولا قد عمل على غيرها لان ما عمل عليه اولا هو الاقوى بحسب ظنه

ولم يجب عليه غير ظنه . ولقائل ان يقول ان التاسي عند اهل اللغة هو ان يفعل

مثل ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل . ولهذا لو كتب المتعلم

النون والمعلم صورة الزاي لا يكون متاسيا ولو قعد لان يرصد العدو وقعد معه للتسبيح

من الفعل الاتباع والتاسي اللغوي فان كلامه تعالى انما يحمل على ذلك والاتباع والتاسي في اللغة انما هو في صورة الفعل المعروف فيه عقلا لما
فهنا لم يعلم الا صورة الفعل المعروف فالفعل من قيام او قعود او انحناء وهو الركوع او وضع الجبهة على الارض وهو السجود
عليه والا لم يكن متبعا ولا متاسيا وكان هذا هو صورة الفعل الشرعي ويكون قد فعله على ما شرع من وجوب لان الامر
يجب عليه اتباع رسول الله صلى الله عليه فقد فعله على الصورة الشرعية فلم يتم قوله ان ذلك ليس هو صورة الفعل الشرعية

فانه لا يكون متاسيا عند اهل اللغة العربية فثبت انه لا بد من اعتبار الوجه في ذلك ويمكن
ان يقال اما الكتابة فان ذلك انما يدل على انه لا بد من اعتبار الصورة وهو قولنا • واما
الجلوس للترصد فانما لم يكن متاسيا به لانه لم يجلس لاجل انه قد جلس فان جلس لاجل جلوسه
لا للترصد معه العدو كان متاسيا • ويمكن ان يقال قد ثبت انه لا بد من اعتبار صورة
الفعل والفعل الشرعي ليس صورته الا ان ياتي به على الوجه الذي شرع من وجوب او ندب
والا لم يكن ذلك صورة الفعل الشرعي • فان الفعل على ذلك الوجه هو صورته شرعية الا
ترى ان الصلوة على وجه الوجوب تخالف الصلوة على وجه الندب شرعا كما تخالف صورة
(اذا لم يعلم بعد البحث)
القيام والقعود شرعا فبان ان الاقرب انه لا بد من اعتبار الوجه وانه لم يكن متاسيا
من دونه والله الهادي • واما كيفية دلالة فعله على الاحكام الشرعية
فانها تختلف فقد يكون ابتداء دلالة وقد يكون بيانا وقد يكون تخصيصا وقد يكون نسخا
ويدخل تحت ذلك تفصيلا في ذلك وفي معرفة تعارض الافعال او نفي ذلك وبماذا يعرف
وجوه الافعال وكلها مذكورة في كتابنا الموسوم بتحرير الاصول في اصول الفقه وغيره فلا
نطول بذكره هاهنا فهذا في افعاله صلى الله عليه وآله • واما تقريراته فانها
تكون ابتداء شرع دلالة على الاحكام الشرعية اما على الفعل الشرعي نحو الاقرار على ذبح البهائم
واما ان يكون بيانا لمجمل شرعي او تخصيصا لعموم او ناسخا له او غير ذلك • وجملة الامر
فيه انه متى اقر على فعل او ترك وكان الحال ان يكون ما اقر عليه مما يعلم حسنه عقلا او شرعا
فهذا لمنة تاكيد لذلك او يكون مما يعلم قبحه عقلا او شرعا • فان كان شرعا كان
تقريره اما مخصصا او ناسخا او مبنيا على احد وجوه البيان • وان كان اقر غيره على

نعل يعلم فيحه عقلاً فانه بنظر فان كان مما يعلم انه لا يجوز العتره اصلا الا لحو الاقرار على
نقل الظلم والجهل بالله وما اشبه ذلك فانه لا حكم لنقش ترة هاهنا ولا يدل على حكم
شرعي سوى انه يجوز الاقرار على ذلك عند المخافه ولاجل المداراة او ما يشبه ذلك
ولا يدل على اباحته . وان كان من الفعليات التي يجوز بعض حالها كان ذلك يلمن
يلزم من يشرعه فانه يدل على حكم شرعي . وهكذا القول عند الترك سواء
من له الفعل فهذه طريقه القول في ذلك مختصرا والله الهادي . وقد تم بذلك النوع
الثاني وهو التشبه

واما النوع الثالث من الطرق الاستدلالي وهو الاجماع

فاعلم ان الاجماع ضربان اجماع الامه
واجماع العتره وان كان سوى احدهما في نفسه لا يتبع الا بعد ثبوت الاخر فان اجماع الامه
لا يستظم الا بعد اجماع العتره عليهم السلام وسطم اجماع العتره وان لم يجمع الامه .
والاعتبار على التحقيق انما هو باجماع العتره في النفي والاثبات . وان كانت اقوال اشياخنا
ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة تجري على غير هذا القانون كما سناتي بيانه ان شاء الله تعالى
والذي يعرف به كون الاجماع حجه هو الكتاب نحو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين الايه . فانه توعد على اتباع غير سبيل المومنين بالنار وذلك
يقتضي ان اتباع سبيلهم واجب وهو الذي نعنيه بالاجماع . وقد ذكرنا في بعض كتبنا ان
اخبار الاحاد يدل على ان الاجماع حجه من حيث ان وجوب اتباعهم هو عمل من الاعمال
والعمل يجوز باخبار الاحاد . ويمكن ان يقال ان كونه حجه من اعتقاد كونه حجه وان
كان عملا من الاعمال فان الاعتقادات تفارق غيرها من الاعمال فان الاعتقاد

على اعتقاد لا يؤمن كونه خطأ فيقبح بخلاف الاعمال فانه يجوز الاعتماد فيها على غالب
الظن وهذا يقتضي انه لا يصح الاعتماد على اخبار الآحاد في كونه حجة وسنبين تفصيل الدلايل
الدالة على ان الاجماع حجة اجماع الامة واجماع العترة ان شاء الله تعالى • فان قيل وكما
ذا يكون اجماعهم قلنا قد يكون اجتماعهم على الحكم عن دليل قطعي وقد يكون عن دليل
ظني اذا كان مما يجوز لهم الاخذ فيه بالظن • فان قيل فهل يكون ذلك حجة وقطعيه
قلنا دليل الاجماع لم يفصل بين اجماع واجماع فيجب وان كان ما اجمعوا عليه مجتهدا
عندهم ان يصير قطعيا عندنا بالدليل الذي اثبتنا من اتباعهم عليه للدليل الذي امننا من الخطا في ذلك
فان قيل وبماذا نعرف اجماعهم • قلنا اما نعرفه بالمشاهدة لاجتماعهم اذا كنا في حكمها
من السماع لهم وحينا بالاخبار النافلة لاجتماعهم ثم اجماعهم يجري مجرى حكم النبي عليه السلم
في الحادثة في انه قد ينقل ذلك بالتواتر وقد ينقل بالآحاد فلذلك اجماعهم قد ينقل
الينا بالتواتر وقد ينقل بالآحاد • فان قيل وكيف يجمعون قلنا يجمعون تارة
بالفعل معا وتارة بالقول لشيء واحد وحينا بالرضى وحينا بما نفهم منه الرضى وقد
يكون اجماعا بالترك وكله مذكور في اصول الفقه • فان قيل فمتى يكون اجماعهم
حجة • قلنا في كل زمان الا في زمان النبي عليه السلم فان الاعتبار به دون غيره
من الامام • فان قيل فيما يكون الاجماع حجة • قلنا في كل شيء الا في النسخ فانه لا يجوز
النسخ به ولا نسخه وقال بعضهم يجوز النسخ به وتفاصيل ذلك في ابواب اصول الفقه
وقد فصلناه في كتابنا الموسوم بتحرير الاصول فهذا في هذا النوع الثالث من الطريق الاستدلالي

واما النوع الرابع من الطريق الاستدلالي

وهو القياس فاعلم ان القياس على ضربين احدهما معلوم العلة وهذا الجاري
مجرى الاجماع والسنة المتواترة بل الجاري مجرى نص الكتاب • وثانيهما مظنون
العلة ويدل على كونه حجة اجماع الصحابة على ذلك واجماعهم حجة وهو جار مجرى اخبار
الآحاد في جواز العمل عليه وان كان لا يجوز العمل عليه اذا عارض اخبار الآحاد والكلام
في القياس وتفاصيله مبين في كتاب التحرير لادلة الاصول بما نقل وحدانه على نظمه
في غيره من كتب اصول الفقه فهذا هو الكلام في الموضع الاول من الكلام في الشرايع •
واما الموضع الثاني وهو الكلام في اقسام الشريعة • فاعلم ان شريعته صلى
الله عليه واله تنقسم الى علم وعمل والعلم منها ينقسم الى ما يعد في ضرورة الدين والى
ما يعرف بالاستدلال ويجوز ان يبعث الله نبيا لا يكون شريعته الا العلم فقط بان يكون
في ذلك صلاح للمكلفين في التكليف العقلي نحو ان يعرفنا ما لا نعرفه بالعقل من تفاصيل
الثواب والعقاب وبيان جنسهما والقطع على خلودهما ومكانهما والعلم بكثير من
الغائبات نحو الملائكة والجن وغيرهم ممن خلق الله تعالى • وان لم يتحمل ذلك النبي عملا من
كان ذلك من المصالح الدينية فانا قد بينا انه لا بد ان يفعلها تعالى • ولا يجوز ان يبعث
رسولا لشريعة مبنية على عمل مجرد عن العلم فانه لا بد من العلم بصفة تلك الاعمال
ووجوهها وكثير من اصولها والا كان التكليف بها تكليفا لما لا نعلم • ويجوز ان
يبعث الله تعالى رسولا شريعته علم يجب علينا اكتسابه والعمل به على غيرنا كما نعلم في
كثير من احكام الحيض واحكام الزكاة والحج وغير ذلك وكل ذلك بحسب الالطاف التي نعلمها
الله تعالى • نعم واذا قلنا في الشيء انه معلوم من ضرورة الدين فليس الغرض انه

يعلم صحته ولزومه ضرورة كما نعلم المشاهدات وغيرها فان ذلك من المحال في
الاحكام الشرعية وكيف يصح في شيء من الشريعة ان يكون معلوماً ضرورة والسنة التي هي
اصلها انما هي تعلم بالاسناد لا غير. وانما الغرض بذلك انه يعلم ضرورة انه من شريعته
ودينه الذي كان يدين به فهو كالضروري في هذا المعنى حيث انه لا ينفي عن النفس
تشككاً ولا شبهة لمن عرف محمداً واحواله انه كان يدين بذلك ويعده من شريعته
وانه لا يختلف فيه اهل ملته. بل لا يخالفهم في ان محمداً كان يدين به اهل عداوته
ومخالفته وان كانوا لا يقرون بصحته في نفسه. فقد بان ان ما يريده بما هو من ضرورة
الدين. وان كان فيما يقال انه معلوم من ضرورة الدين ما لا يعرفه ويخفى الحال فيه
الا العلماء واهل الاختلاط بملته والبحث عن احواله وذلك لأن ما يعلم من ضرورة الدين
ضربان احدهما يحصل العلم به بالمشاهدة له وهذا يختص من كان في زمانه حاضراً له صلى الله
عليه وآله والثاني ما تتواتر الخبرية فان تواتر الخبر الى من لا يحضره من اهل زمانه والى من
بعده من امته يجري مجرى مشاهدته لما تواترت به الخبر لما تبان ان الاخبار المتواترة توجب
العلم الضروري فيعلم بذلك ضرورة انه من ملته وهذا في العلميات منطوٍ على امور كثيرة
منها انا نعلم ضرورة من دينه ان شريعته يجب الالتزام بها دون ما عداها من اليهودية
والنصرانية وغيرها من الملل الا ما هو داخل تحت ملة ابراهيم عليه السلم وان كنا نعلم
ان اتباعنا ملة ابراهيم من شريعته بدلالة الكتاب على ذلك. ومنها انا نعلم
بالضرورة ان من شريعته الاعتقاد انه مبعوث الى الكل من الثقلين الانس والجن
وان شريعته لازمة للجميع. والقرآن مع ذلك يدل على ما ذكرنا كما قال تعالى وما ارسلناك

الا كافة للناس وقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا. ويمكن ان يقال انما
نعلم انه مبعوث الى الجن بدلالة لا بضرورة الدين وتلك الدلالة القران نحو قوله واذ
صرفنا اليك نفرا من الجن وقوله قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن. وقوله قل لان
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران وهو لا يتحدى الا وهو مبعوث اليهم.
فان قيل وكيف قولكم فيمن لم تبلغه دعوته. قلنا قد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من
قال لا يجوز ان تخفى هذه الدعوة وهي دعوة الاسلام على احد ابدا واعتقد في ياجوج
وماجوج انهم ان كانوا مكلفين فلا بد ان يكون قد بلغتهم. ومنهم من جوز ان تخفى هذه
الدعوة في بعض الجهات النائية عن دار الاسلام وهو قول قاضي القضاة وهو الصحيح لانه
اذا جاز ان تخفى في زمن اصحاب النبي صلى الله عليه واله لما ثبت انهم عذروا كثيرا ممن اخبر
عن نفسه انه ما عرف تحريم الزنا وغيره فلذلك تجوز في زمن غيرهم وليس في الشرع دلالة
توجب القطع على انها قد بلغت جميع الارض وعرفها جميع الانس. والعقل تجوز ان تخفى
على البعض من في الارض ولا سيما ان الطريق انما هو الاخبار المتواترة فاذا جاز ذلك
فيها كان التكليف عليهم بما ركب في العقل فقط والا كان تكليفا لما لا يعلم. واذا اخبرنا
في هذه الجهات وجدنا اكثر من العوام والنساء لا يعرفون تفاصيل النبوة ولا ما يلزم به
الحجة من المعجزات ولا كثيرا مما يعلم من الدين ضرورة. وان كانوا يعلمون النبي ويسمعون
ذكره ولهذا انه قد لزمتهم الحجة ووجب عليهم البحث والنظر فلا يكون حكمهم حكم من لم
يسمع بذكره ولا دري باسمه ولا سمع بخبره. ومنها انا نعلم باضطرار ان هذه
الملة لازمة للمكلفين الى اخر ايام الدنيا. ومنها انا نعلم من الدين ضرورة انه

لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله وما يروى من نزول عيسى عليه السلم فانه انما ينزل
على انه من جملة امته لا على انه يدعو الى شريعته • ومنها انا نعلم ضرورة لحوق الضرر
من يلزمه والعلم ضرورة بكفر ملل كثيرة كاليهود والنصارى والمجوس ومن سب الصانع
او ثبت الشريك او يعبد الاصنام او يكذبه او يرد عليه او ينسبه او يستحل محاربته
فهذه واخواتها مما يعلم من ضرورة الدين • واما ما يعلم بالاستدلال فهو كل
ما دل عليه الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فانه يعلم من شرعه بالاستدلال نحو العلم
بالانبيا عليهم السلم من نوح وهود وصالح واسمعيل واسرائيل وغيرهم من انبيا الله والعلم
بكثير من الامم وياجوج وماجوج والجن والملائكة ~~وانما اختلفوا في هذه الفصل~~ وكذلك
اهل
ببعض الوعد والوعيد والقطع على الخلود للفساق وغير ذلك من الدلائل التي لا يمكن
احصاؤها هاهنا فهذا ابين بعض ما كلفنا العلم به بالضرورة او الاستدلال
واما الضرب الثاني من اقسام الشريعة فهو العمل وهو ايضا على ضربين احدهما
يعلم حكمه من ضرورة الدين • والثاني لا يعلم حكمه من ضرورة الدين وهو ضربان احدهما
يعلم بالاستدلال والثاني لا يعلم بالاستدلال وانما يكون التكليف فيه متعلقا بالظن
فاما القسم الاول وهو ما يعلم من الافعال من ضرورة الدين فهو ينقسم الى واجب ومندوب
ومباح ومكروه وقبيح فالواجبات نحو العلم بوجوب الصلوات الخمس واعدادها وعدد
ركعاتها والعلم بالوضوء لها والغسل من الجنابة ومن الحيض وان هاهنا نواقض للوضوء ومفسدات
للصلوة والعلم باوقات الصلوات على الجملة • وان في النهار من طلوع الفجر ثلث
صلوات وفي الليل صلاتين والعلم بما يجب من ستر العورة واستقبال القبلة

واعتنان المكان وفضيلة المسجد . ولحو وحوب صلوة الجمعة ولحو السنن في صلوة العيدين
اما فرضا واما نفلا على حسبه . ومنها العلم الضروري بصوم رمضان وان الصيام
الامتناع من الاكل والجماع والعلم بوقته المخصوص وانه يبطله اشيا وان له اولا واخرا
ومنها العلم بوجوب الزكوات في الاموال الابل والبقر والغنم والفضة والذهب
وربما يطلع بعض العلما الى ان يعلم بالضرورة شرط ذلك كله ما لم كثر مما يعلم العوام
والكثير مما يعلمه بعض من هو معدود من اهل القبلة لان ذلك يحصل بحسب الاختلاط بالملة
والكثير مما يعلمه بعض من هو معدود من اهل القبلة
ومنها العلم بالحج فانه ضروري والعلم يكثر من المواقف
والبحث عن ذلك . ومنها العلم بالحج فانه ضروري والعلم بكثير من المواقف
ومواضع الحج على الجملة وانه لا بد فيه من الاحرام والطواف والوقوف بعرفة والحلف
العلم بصفاته وشرائطه بحسب الاختلاط بهذه الملة . ومنها العلم بوجوب الوفا
بالنذور والعلم بوجوب الكفارات في الايمان على الجملة . ومنها العلم بانه
يبعث يعلم قدر من القران ليستعمله في الصلوات بهذا في الواجبات واذا الحق الباطل
وحد ذلك . فاما العلم الضرورية فنحو العلم بتحريم شرب الخمر والزنا وتحريم لحم الخنزير
والسنة والدم ونكاح الامهات والاخوات وذوات المحارم فان ذلك كله نعلم من
ضرورة الدين . فاما المندوبات فهي كثير من سنن الصلوات وانه لحسن التطوعات
بالصلوات والصدقات والصيام والحج والعمرة . واما المباحات فنحو العلم من ضرورة
الدين اباحة ذبح البهائم واكلها واكل لحم الصيد واباحة النكاح والطلاق واباحة البيع
والشرى والاجارات وكثير من المعاملات واباحة قتل الكفار واسترقاقهم
وجواز سبيهم واسترقاقهم وجواز الشرى منهم بعد ملكهم اذا اسلمن وكذلك

جواز استيفاء المواريث واستيفاء القصاص في النفس وكثير من الجراح وغير ذلك
والعلماء قد يعرفون من تفصيل ذلك ما لا يعلمه غيرهم • فأما ما يعلم بالاستدلال
فهو ما كان بأحد الطرق الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع • وأما ما يكون مظنونا
فهو ما كان بأخبار الآحاد وبالاجتهاد فهذا هو الكلام في هذا القسم والله الهادي
وأما الموضع الرابع وهو في كيفية التعبد بهذه الشريعة فقد بينا أن هذه الملة منها
ما يعلم من الدين ضرورة ومنها ما يعلم بالاستدلال ومنها ما يرجع إلى غالب الظن بأخبار
الآحاد والقياس والاجتهاد • فأما ما هو معلوم من ضرورة الدين فالتكليف بالعلم به
شامل للمكلفين والتعبد فيه بالعمل على حسبه فإنه قد يكون العلم واجبا بالشيء والعمل
على غيره كما يجب على النساء العلم بوجوب الجهاد والولاء والبراء والعلم بوجوب الجمعة والعمل
على غيرهن كما يجب على الرجال العلم بأن الحيض والنفاس حكما يخصهما والعمل على النساء •
وأما ما يعلم بالاستدلال من الكتاب أو السنة أو الإجماع فقد يكون من النصوص الصريحة
في الكتاب والإجماع المشهور فيعم الجميع ممن عرف ذلك النص أو ذلك الإجماع العلم بصحته واعتقاد
مقتضاه والعمل إن أوجب العمل بحسبه وقد لا يظهر فيه وجوه الاستدلال فيكون من
القبيل الثالث وهو ما لا يمكن فيه إلا غالب الظن • وهذا القبيل التعبد فيه ضربان
أحدهما على العلماء والثاني على العوام • أما العلماء فهو أن يجب عليهم الطريقة واستنباط
الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ويلزمهم ذلك وأن يمحضوا وجوه
الاستنباط وذلك لأنهم حراس الشرع الشريف • وحماة الدين الحنيف وقد أخبر الله
تعالى في المتشابه أنه لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم • وقال تعالى ولو ردوه

الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فلو تركوا للنظر
والاستدلال لبطل هذا الشرع الشريف ولهذا كتب عز الله الخفيه ولا ارى
الى ان لا يدان لله تعالى بدين ؞ بعلمهم حراسة هذا الثغر باظهار العلم ونشره والنظر
والتدبر والتفهم للكتاب والسنة ومواضع الاجماع وهذا فرض واجب تارة على
الاعيان وتارة على الكفاية ويدخل به في نفقة المنصبة على الاعيان وعلى هذا المعنى
يحمل ما روي عن النبي عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ؞ فالمراد به اذا خيف
بطلانه واطمانه وجب على كل مسلم التعرف به والطلب ثم من الاعمال ما يختص العلما
ويجب عليهم دون العامة بحسب علمهم ومن ذلك ما يختص بعضهم نحو الامامة والقضا والولاية
ومنها ما يكون الاعمال له شاملة وكل ذلك معلوم معين في الشرع الشريف ؞ فاما
العوام فالتعبد عليهم فيما عدا معرفة الله تعالى بعدله وحكمته ومعرفة رسله وانبيائه
وليس من وعده ووعيده واصول الشرايع الرجوع الى اقوال العلما ؞ والوقوف عند اراء الحكما
وان لا يتكلموا في الحوادث الشرعية ولا يتكلفوا النظر فيما روي عنهم معرفته من فروع
هذه الملة وكل ذلك قد ورد به القران كما قال تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون ؞ وقد قال بعض العلما يجب عليهم الرجوع لينبههم على موارد الادلة الشرعية
ووجوه الاستنباطات الفقهية ؞ وهذا التعبد حرج لان العامي لا يعرف من ذلك ؞ ولا يمكنه
الوقوف على تلك الاغوار البعيدة والغوص اليها ؞ ولهذا نجده اذا حكي له احد القولين
المسائل بوجه استحسنه فاذا حكي له القول الاخر بوجه استحسنه وربما خطر باله
انهما سوا فيما يحكى للعالم ان يقيسهما بعد كسر فتكليفهم لذلك تكليف بما لا يطيقون ولا يقدرون

عليه ولأن المنقول عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا لا يكلفون العامة الانظار
ولا ينهونهم على وجوه المسائل ولا يفتونهم بالحكم مجرداً من غير دلالة وإجماعهم حجة يجب اتباعه
نعم ويتعلق الكلام في كثير من المسائل التي الحق فيها واحد نحو الإمامة والكفر والتفسيق فيما
لا يجلى ولا هو معلوم من ضرورة الدين وكثير من الولاء والبراء وهل يكون بالقلب أو به وبالجوارح
الظاهرة ودار الحرب وتفسيرها ودار الهجرة كذلك وتفسيرها وبعض أحكامها إلى تعدد فيما
الحق فيه واحد هل يجب على العامي تكليف النظر فيه أم لا يجب ويجوز له الرجوع إلى
العلماء والعمل بقولهم • والأصوب في هذا أن لا يجب على العامي تكليف ذلك ولا هو من شأنه
لأن تكليفه بذلك تكليف بما لا يطيقه إلا بعد مدة مديدة ربما يفوت فيها وقت
الفعل الواجب ألا ترى أنه لو دعاهم إمام الحق إلى الجهاد لمن لا يعلمون من ضرورة الدين جواز
جهاده وقتله وقتاله وتعللوا بالوقوف أولاً للنظر والتعلم حتى يعرفوا أحكام ما يقبلوا
عليه لكانوا من جملة القاعدين الذين رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وحق عليهم التثبيط
من الله تعالى حيث لم يجيبوا دعوة الإمام • وكانوا من جملة الغواة والطغام وبما ذكر بقوله
تعالى تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان • وأيضاً فإن الصحابة في كل
زمان كانوا يدعون إلى الجهاد والقتل والقتال كما فعله أبو بكر وعلي بن أبي طالب عليه السلام
لمن لا يعرف أكثر التابعين حكمهم ولا كانوا يبعثونهم على فتواهم وأمرهم • وعلى هذه الطريقة
جرت طرائق أهل البيت عليهم السلام ويدخل تحته مسائل كثيرة حسنة أعرضنا عن ذكرها لئلا
يطول الكلام في هذا الموضع وهو من علم الأصول • نعم ويتعلق الكلام فيمن يقلده العامي
من العلماء • فلا خلاف أنه لا بد من اشتراط العلم والورع وصحة المذهب في أصول الدين

فان من لا يكون كذلك لا يجوز تقليده ولا الاعتماد على قوله • وعلى هذا ورد الحديث
عن النبي صلى الله عليه ان هذا العلم دين فانظروا عمن تاخذون دينكم • ولانه يعلم المجتهد
ممن يقلده امر يكون مجتهدا • فان قلت انه يجب عليه ان يجتهد فيمن يقلده قلت ان العامي يمكنه
الاجتهاد في ذلك والمعرفة ان هذا اعلم من هذا او اورع في ظاهر الحال لما يرى
واشتغاله بالتدريس والتصنيف في علوم الدين • وبما يسمعه من الاخبار وبما يراه من رجوع
اهل الصلاح اليه اكثر من غيره عند الحوادث الغامضة وبحسن من انواع الخبر التي لا يمكن
حصرها • ويؤيد هذه الطريقة قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم • فان الاغلب
ظنا هو احسن ما حكم الله به لنا ولان ذلك راجع الى غالب الظن والظن معه اقوى • وان
قلنا انه يكون مخيرا فلان الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يوجبون على العوام هذه الطريقة
بل كانوا يشاهدونهم يسالون من شاؤوا ولا يلومونه على ذلك ولا يحثونه على النظر
والخبرة وربما ان العامي تارة يسال واحدا واخرى غيره ولا ينكرون عليه ذلك • ويمكن
ان يقال ان الصحابة ما كانوا يستهجنون للعامي ان يعدل الى من هو افضل عنده • ولهذا كان
لكل واحد من كبار الصحابة اتباع ياخذون عنه كاصحاب علي عليه السلام وابي بكر وعمر ومعاذ
وابن مسعود وغيرهم • ويحتمل ان يقال يجب على العامي او كلف ان لا يعدل الى غير اهل البيت
عليهم السلام فيما يجمعون عليه • فاذا اختلفوا جاز ان ياخذ بقول ايهم شاء على حسب القولين
الاولين • لما ثبت ان جمع اهل البيت عليهم السلام حجة لا يجوز للعامي الخروج عن اجماعهم لما تبينه
ادلته قاطعة • واما حيث لا يجمعون فالاقوى انه ان امكن العامي النظر والاجتهاد
في العلماء فعل وان تضايق وقت الحادثة جاز له الاعتماد على من شاء لقوله تعالى ثم بدا

الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر . وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتابنا الموسوم
بتحرير الاصول . فان قيل وكيف يجب على العامي الاعتماد على ما اجمع عليه اهل البيت
عليهم السلام ويضيق عليه ان يرجع الى غيرهم مع انكم قلتم ان ما الحق فيه واحد فانه لا
يجب على العامي النظر فيه بل يكفيه التقليد فاذا كان يكفيه التقليد ثم قلد من يقول
بان اجماعهم ليس بحجة وبنى على هذا انه يجوز له العدول عنهم . وكيف قلتم يضيق عليه
ان لا يرجع الى غيرهم ويحرم ذلك عليه قلنا يمكن ان يقال ان القول بان اتباعهم واجب
مما يظهر للعامي النظر فيه ولا يعزب معرفته لانه يعرف بنصوص ظاهرة عن النبي صلى
الله عليه واله لمن بحث عن الاخبار مع انه يرويها المخالف والموالف ولكثير عند سماعها
يحتاج الى البحث ونظر في استنباط وجوب اتباعهم . بل ذلك يعرف بضرورتها ولا يعزب عنه
معرفة لذلك . ولقائل ان يقول ان كثيرا من اهل العلم قد عرف تلك النصوص ولم يوجب العلم
له بان اجماعهم حجة فكيف يصح ما قلتم . وان رجعتم الى الايات الدالة على ان اجماعهم حجة
ضعفت المسئلة لان العامي لا يمكنه استنباطها . ويمكن ان يقال ان هذا هو الذي لاجله
قال كثير من مشايخ اهل البيت عليهم السلم انه لا يفسق من اعتمد على قول المخالف اجماعهم من
اقوال الائمة . وذلك لانه اذا كان قال بذلك بناء على انه لا يجب عليه اتباعهم اما لشبهة
دخلت عليه في اجماعهم . واما التقليد لمن كان كذلك ولا دليل على ان ترك اتباعهم
في اجماعهم يكون فسقا على هذا المذهب يفسق اصحابنا من قال بذلك من المعتزلة . ومن اعتمد
على خلاف قولهم كابي حنيفة والشافعي وغيرهم وجعلوا الفروع المتفرعة على ذلك
في النكاح والطلاق وغير ذلك من مسائل الاجتهاد . وان كانت انما تنبني على ان

اجماعهم ليس بحجة ۝ ولقائل ان يقول اما العامي فانه لا حرج عليه في شيء من ذلك لانه
لا يجب عليه النظر في ان اجماعهم حجة ولا يكاد يدرك ذلك في الاكثر واما ارباب
النظر فان ذلك من جملة الواجبات عليهم لانهم يخافون من تركه ان يكون خطأ والاقدام
على اعتقاد او فعل مبني على اعتقاد لا يؤمن ان يكون خطأ قبيح ۝ ولقائل ان يقول فهذا
يقبل ممن خالف الحق فيما الحق فيه واحد ويقول بانه مبني على جهل وفعل قبيح ۝ ويمكن ان
يقال بان الصحابة كانت تخطي في ذلك ويفرقون بين ذلك وبين فروع الفقه ۝ ولهذا خطّى
علي عليه السلام المتخلف عنه وتارك النصرة له من المتوقفين عن الخروج معه نحو محمد بن مسلمة
وسعد وابن عمر وابي موسى وغيرهم ۝ وان الظاهر من ابي بكر انه كان يخطي في
ذلك وكذلك عمر وكذلك عثمن ومخاطباتهم في الامامة وما يختص بها تقتضي ذلك
وان لم يقتض التفسيق الا بان يقترن مع الفعل قولا او القول فعلا او مع الاعتقاد فعلا
ويحمل التفسيق منهم في ذلك كل على حسب اعتقاده فليستقص غاية الكلام في هذه
المسألة فلعله ياتي لها تفصيل فيما بعد في الامامة ان شاء الله تعالى فانه بها أليق ۝
فان قيل فهل يجوز تقليد الميت ام لا ۝ قلنا اما اذا كان الحي موجودا حال الحادثة
وممكنا للمكلف وتكاملت فيه شرائط جواز الاخذ عنه فالاولى ان لا يجوز العدول
عنه الى الميت ويقرب ان يكون ذلك اجماعا لان الله تعالى امر بسؤال اهل الذكر بقوله
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا من اهل الذكر وهو من اهل الامر الذين
قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والميت
لا يصح سؤاله ولا الرد اليه ولا يمكن اخذ الجواب عنه فكيف يقال بانه يعدل عن

الحيّ الى الميت • فامّا اذا لم يوجد العالم عند الحادثة وتضايق الوقت فيها فقد اختلف
العلماء هل يجوز تقليد الميت ام لا • والادلّة التي ذكرناها تقتضي انه لا يجوز تقليد الميت ولان

تقليد

ما يوجد في تصانيفه او يعرف انه كان يقوله ليس هو جوابه الان عند حدوث هذه الحادثة
فان الجواب انما يحدث بحدوث السؤال والسؤال حادث بعد موته • فالجواب يجب ان
يكون حادثاً • وليس لقائل ان يقول بانه مثل خبر قول النبي صلى الله عليه واله وذلك
لان قوله صلى الله عليه واله حجة يجب اتباعها • وقول الميت غير قول النبي والوصي ليس بحجة يجب
اتباعها فافترقا • وقولهم ان هذا بنا على انه يجب تجديد الاجتهاد عند حدوث الحادثة وهذا
لا يلزم لانه كان يجب عليه ان ينظر اول مرة في حادثة واحدة اذا سئل اول مرة • فلنا ان نقول
تجديد الاجتهاد انما اختلف فيه العلماء • والاصوب انه يجب على العالم تجديد الاجتهاد
عند السؤال لان الله تعالى نهى ان يقول الانسان ما لا يعلم • وقال كثير منا عبد الله
ان يقولوا ما لا يعلمون فليس له ان يجيب الا بما يعلم • فان كان عالما بصحة جوابه
الاول جاز ان يفتي به • وان لم يكن عالما بصحته او لم يذكره وجب عليه تجديد الاجتهاد
ليقول بما يعلم • ولانه اذا لم يعلم صحة جوابه الاول لا يأمن ان يفتي بغير الحق
والفتوى بغير الحق لا تجوز • فلهذا يجب تجديد النظر ما لم يكن عالما بصحته • وقوله
يلزم تجديد النظر اول مرة فليس هذا بمستنكر كما يلزمه ان يجدد النظر اول مرة
في مسائل عدة وليس فيه الا مجرد الاستبعاد وذلك لا يؤثر علما ولا ظنا
وقول القائل اصحاب محمد صلى الله عليه واله كانوا يفتون بفتيا ويعيدهم الاولى لا يصح
لانهم تارة يفتون بها وتارة يغيرها وهذا يدل على انهم يجددون الانظار

فان قيل فقد قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ • وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا خطاب لمن كان في زمنه
بعد موته وبعد موتهم فان الخطاب شامل للمكلفين • قلنا ان هذه الاخبار
اخبار احاد فلا نعترض بها على الادلة القطعية • والدليل القطعي دل على انه لا يمكن
الاستفتاء من الميت • وما المقلد في اخذه بقول الميت الا كمثل من اجتهد في المسئلة
من تلقاء نفسه في اخذه بما سمع من قول العالم • فانه قد ثبت ان قوله ليس باعظم من
قول رسول الله صلى الله عليه واله • وقد ثبت ان العامي لا يجوز له الاخذ بالاخبار
المروية عن النبي صلى الله عليه واله في الاحكام الشرعية الا فيما يعلم صدقه فيه ضرورة
وكونه في نفسه معلوما صدقه له بالضرورة • فاذا لم يجز له ذلك فيمن هو يجب اتباعه
على الكافة فاولى واحرى ان لا يجوز له الاخذ بقول عالم ميت • ويؤكد ذلك ان
العقل كان يقضي بانه لا يجوز له الرجوع الى فتوى احد في تحليل ولا تحريم لفوات
العصمة وجواز الجهل والكذب • ثم ورد الشرع بلزوم استفتاء العامي
للعالم الورع الحي فيبقى من عداه من الاموات على اصل القبح والحظر • فان قيل
فهل يجب الفتوى على العالم عند السؤال • قلنا يجب على احد وجهين
اما على الكفاية واما على التعيين عند ان لا يوجد غيره وتضيق وقت الحاجة الى
الجواب • كما قال تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس

ولا الكتمونة. ولا خلاف انه يجب البيان عند الحاجة اليه وانما يجب على الكفاية
متى كان هناك جماعة كل واحد منهم جوابه يقوم مقام جواب الاخر هذا على
القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد. فاما اذا قلنا بانه ليس على التخيير بل يجتهد العامي
فانه يجب على من سئل ان يجيب ويضيق عليه ذلك حيث جعله عمدته. فان قيل
وكيف يجاب العامي اذا ضيق عليه وقت الحادثة ولم يحصل الجواب من العالم لحاجته في
النظر الى مدة مديدة. قلنا ان كان له في الحادثة اصل شرعي رجع اليه وان لم يكن له
في الحادثة اصل شرعي رجع في الحادثة الى قضية العقل الى ان يحصل الجواب للعالم
وذلك لانه لا سبيل له الى العمل الا على هذا الوجه وكان واجبا لانه لا يتم الواجب
الا به وما لا يتم الواجب الا به كان واجبا كوجوبه. وهذا يجوز ان نسأله عن الصلاة
عريانا هل يجزيه اذا كان ثوبه نجسا او لا يجزيه ويجب عليه ان يصلي لابسا للنجس فان
الاصل شرعا اللباس وترك كشف العورة فاذا لم يحصل النظر للعالم صلى لابسا
للنجس في تلك الصلوة اذا خاف فوات الوقت. لان ذلك هو الاصل شرعا. وان كان
العقل يجوز التجرد ولكن الرجوع الى اقرب المعهودين اولى. فان قيل فهل يحسن النظر
في مسائل الفقه قبل السؤال. قلنا اذا قصد بذلك تمهيد طرق الفقه
وتسهيل النظر على الناظرين عند حدوث الحادثة كان حسنا. وان لم يقصد ذلك كان
عبثا قبيحا لانا قد بينا انه لا يسعه الا الاخذ بالنظر وهكذا ذكر قاضي القضاة
رحمه الله. وكذلك لو اشتغل بذلك دون النظر في مسائل اصول الدين

والرد على المخالفين واستقر دبالنظر في ذلك دون تمهيد الاصول وكان ذلك
معظم شغله فانه لا يكون مصيبا في ذلك ۞ وانما يكون مصيبا متى جعل اول امره ومعظم
شغله باصول الدين وذلك لان اصول الدين مما تحت العلم بها ولا يقع النظر فيها الا بسبب
العلم والعلم كله حسن فالنظر يجب ان يكون حسنا ۞ ولانه ما لم يمهد طرق
الاصول لا يتمكن من جواب المخالفين والرد على الملحدين ۞ وقد ثبت ان من كان
عاملا ابدا لا له لا يجب عليه تجديد النظر ۞ ومن كان عاملا ابا مارة فعليه تجديد النظر
فيها ولا ينفعه ظنه الاول ۞ بخلاف الكلام في اصول الدين فانه لا يلزمه تجديد النظر
فيما قد علمه ۞ فان قيل متى هذا الانكار على الفقهاء في اشتغالهم بالفقه ومواظبتهم
على تعلمه وتعليمه قلنا انما من جعل ذلك معظم شغله والمواظب عليه من دون
معرفة ادلة العقول وتمهيد الاصول فهو بالجهالة مذموم وذلك لانه قد ثبت انه
لا يمكن معرفة الشريعة الا من النبي ولا يمكن معرفة النبي الا بتمهيد دلائل العقول
وقد ثبت ان الجهالة بالاصول كفر وضلال ۞ والجهالة بالفروع لا توجب الجهل ولا الضلال
لما ثبت من جواز التقليد فيها ۞ وانت اذا اخبرت من استولى عليه الفقه وقطع به
ايامه ولياليه دون الاصول في الفرق بين النبي والمتنبي والسحر والكهانة والمعجز والتمييز
بين المتشابه والمحكم وانه لم جعل تعالى بعضه محكما وبعضه متشابها وبعضه مجملا
وبعضه مفصلا وناسخا ومنسوخا وما الحكمة في امره لنتبه ان نقول اهدنا

الصراط المستقيم وقد هداه ولم أمرنا بأن نتولى ولا حملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل
ذلك ۞ وما الفايدة في جعله الدنيا والآخرة وهلا أدخل الجميع الجنة بلا تكليف
ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يؤمن ولم خلق من يكفر به ويسبه ۞ ولماذا أكمل
عقله لو جدته أخرس لا يتكلم وبليدا لا يفهم ۞ وهذا لا يرضى به لدينه المهتم
بأمر نفسه المعول على صلاح آخرته ۞ فأما من لم يكن همه الا اقتنا الجاه عند العوام
والرضى بالقشر من الشا من الطعام فربما حمل على ذلك لزوال همته ۞ ووهن نظره لآخرته
وهذا دال على عظم الشرف في علم الأصول ۞ وأنه المعول عليه عند ذوي العقول
وليس بمحسود من جمع بين الحسنين ۞ ولاكن المنقوص من أهمل أو فوت الحظين وباء بالخسر
القسمين فهذا آخر ما ذكرناه في هذا والله الهادي وبه تم القسم الرابع من أصول
الدين وهو الشرائع وهو تمام الجزء الثاني من الكتاب ۞ وفرغ منه يوم الخميس ثلث
النهار لعشر ليلة خلت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة أربعين وستمائة سنة من الهجرة
والحمد لله وحده ۞ وصلواته على رسوله العربي الهاشمي الابطحي وآله وسلامه ۞
وكان الفراغ من نساخته بعد صلاة الظهر يوم الخميس لعشر ليلة خلت من شهر ربيع الآخر
تاريخ مصنفه طول الله مدته ۞ بمدينة صعدة المحروسة بالمشاهد المقدسة ۞
بخط الفقير إلى رحمة الله العلي الكبير محمد بن أسعد بن زيد العنسي المذحجي عفر الله له
ولوالديه وللمسلمين آمين ۞ وصلى الله على محمد النبي وعلى آله وسلم ۞
ويتلوه في الجزء الثالث الامامة إن شا الله تعلى

الصراط المستقيم وفقه الله وله أمرنا أن نتوكل ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل

ذلك وما … الجنة بلا تكليف

ولم يكلف فرعون … وما ذا الكمل

عقله لو حدبه … به لدينه المهتم

بأمر نفسه المعـ … عبد العوام

والرضى بالقشر من … وهو نظرة لآخرته

وهذا أكـ … عبد ذوي العقول

دليس بمحسوس من … لبس وبالجنس

القسمين فهذا … العمر من أصول

الدين وهو الشرائع … م الخمس يليث

النهار العشر لك … ابه سنة من الهجرة

والحمد لله وحد … وسلامه

وكان الفراغ من نسـ … شهر ربيع الآخر

تاريخ مصنفه طـ … اهد المقدسه

بخط الفقير إلى … عفر الله له

ولوالديه وللمسـ … سلم

وتبلوه في …